الغير

في فلسفة سارتر

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الغير

في فلسفة سارتر

بقلم

فؤاد كامل

دار المعارف بمصر

تمهيد

« لا يستطيع المرء أن يجد فى الأشياء أو الكتب سوى »
« ما يعلمه من قبل . فإذا لم تفتح التجربة أذنيك »
« على موضوع ما ، فأنت أصم لا تفقه مما يقال »
« عنه شيئاً ! »

(نيتشه)

لا نعالج فى هذا البحث مشكلة منفردة قائمة بذاتها ، ولكننا ننفذ إلى ما فى الوجود من إلغاز واستسرار عن طريق هذه المشكلة . وكما حاول هيدجر أن يبين فى كتابه « ما الميتافيزيقا ؟ » أن مشكلة واحدة هى مشكلة العدم كافية لأن تفتح أمام الانسان باب التفلسف على مصراعيه ، فكذلك تهيأ لنا أن نتخذ من مشكلة الغير مثل ذلك المفتاح .

والبحث يستمد روحه من تجربة ذاتية ، على ضوئها استطعنا أن نفهم سارتر وأن نتجاوزه إلى تجربة أخرى أعمق من ذلك وأشد إيغالا فى الوجود . ومن ثمّ يتألف البحث من قسمين : قسم تاريخى ، عرضنا فيه لمشكلة الغير عند الفلاسفة المتقدمين على سارتر ، وبيّنا كيف ينقد سارتر نظرياتهم ليؤلف نظريته الخاصة ، مع مقدمة موجزة عن فلسفة سارتر عامة كيما نستطيع أن نضع المشكلة فى مجالها الذى عاشت فيه . والقسم الآخر نقدى حاولنا فيه أن نجلو النقص الذى تعانيه الفلسفة السارترية ، وأن نضع بعض الخطوط الإجمالية لنظرية فى الغير تتعالى على نظرية سارتر وتشملها فى آن واحد .

مقدمة

نظرة عابرة على فلسفة سارتر

يستقى سارتر فلسفته من منبعين : هوسرل وهيدجر . فهو يصطنع المنهج الظاهرياتى الذى ابتدعه هوسرل ويتطرف فيه أكثر من هوسرل نفسه[1] .

والمنهج الظاهرياتى لا يحاول أن يستنتج أو يفسر ، ولكنه يصف الظاهرات كما تبدو « للأنا » ، ويحاول أن يقرر تركيب هذه « الأنا » كيما تصبح الفلسفة « علماً مضبوطاً » ، وهى فكرة اتخذها ديكارت من قبل مثلا أعلى لتفكيره . ويبدأ هوسرل بأن يضع كل الأفكار السابقة والمعتقدات الفلسفية القديمة « بين الأقواس » (entre paranthèses) دون أن يكلف نفسه عناء نقدها ، أو إلقاء النظر إليها .

فالشك الهوسرلى أشمل وأعمق من الشك الديكارتى[2] . ومن هذا الشك الشامل العميق يصل هوسرل إلى « الأنا الخالصة » le moi pur ويضع هذه العبارة — ولا شىء غيرها — أساساً لفلسفته : « أنا أفكر » .

بيد أن التفكير والشعور يحيلان دائماً إلى شىء ، فالتفكير تفكير فى شىء ، والشعور شعور بشىء ، والذات والموضوع لا ينفصلان ، تلك هى الفكرة الرئيسية فى فلسفة هوسرل ، وأعنى بها فكرة « القصدية » l'intentionalité .

---

(١) يعتقد سارتر أن هوسرل قد خلع على « الأنا » الامتياز الذى خلعه كنت على الشىء فى ذاته noumène ، وهذا معناه أنه لم يوغل فى النتائج التى يفضى إليها منطقه الجديد . راجع :
Gilbert Varet : L'ontologie de Sartre, Paris, 1948, p. 18-19.

(٢) يفضى الشك الديكارتى إلى الكوجيتو ، وهو توكيد لوجود الأنا قائم على عيان مباشر (وهو عيان لم يسلم من النقد على أيدى الفلاسفة الوجوديين) ولكنه يعود أدراجه فيجعل من الأنا « جوهراً روحيا » أو « شيئاً مفكراً » .

وينظر هوسرل إلى الأشياء على أنها خارج الذات ، فهى متعالية على الشعور ولكنها ليست أشياء فى ذاتها ، وإنما ظواهر ومعطيات مباشرة فحسب ، فإذا أحالت الظاهرة إلى شىء فإنها تحيل إلى ظاهرة أخرى مثلها أو إلى سلسلة من الظواهر ، أو بعبارة موجزة : الأشياء ظاهرياتية . وهذا بعينه ما يذهب إليه سارتر فى مقدمة كتابه « الوجود والعدم » فيقول : ليست الظواهر التى تبدو عن الموجود داخلية أو خارجية ، فلها جميعاً قيمتها ، كما أنها تشير إلى ظواهر أخرى لا تمتاز الواحدة منها على الأخرى . . . ولكنها لا تشير إلى شىء وراءها . وإنما تشير إلى نفسها وإلى مجموعة الظواهر الكلية ، وبذلك يتضح لنا أن الثنائية بين الوجود والظاهر لا تجد لها مكاناً فى الفلسفة . . . وبذلك نصل إلى فكرة « الظاهرة » كما نجدها فى ظاهرية هوسرل أو هيدجر مثلا . . . »[١]

وليس من المغالاة أن نقول إن كتاب « الوجود والعدم » هو الترجمة الفرنسية لأهم مؤلفات هيدجر وأعنى به كتاب « الوجود والزمان »[٢] . فالأفكار الرئيسية واحدة تقريباً ، والتجربة التى يصدر عنها سارتر وشيجة الصلة بتجربة هيدجر ، وهى تجربة تكشف عما فى الوجود من عبث وعقم وشقاء . وكلاهما يحاول أن يضع «علماً ظاهرياتياً للوجود» ontologie phénoménologique ، وأن يجعل من الوجود الإنسانى Dasein محوراً لفلسفته[٣] ؛ وكلاهما يهتم بفكرة العدم . بيد أن سارتر يختلف أحياناً عن هيدجر إذ يتخذ الأول من الإلحاد مذهباً يدافع عنه ويبرره ، فى حين يتجنب الثانى الالتقاء بمشكلة الله فى طريقه ويتجاهلها كل

---

(١) الوجود والعدم . ص ١١ — ١٢ . L'être et le néant, Paris, 1949

(٢) Roger Verneaux : Leçons sur l'Existentialisme et ses formes princ ipales

(٣) هناك عند هيدجر أنواع عدة من الوجود غير الوجود الإنسانى ، فهناك وجود الأشياء المنظورة ، ووجود الآلات والأدوات ، ووجود الأشكال الرياضية ، ووجود الحيوانات ، بيد أن الوجود الحقيقى لديه هو وجود الإنسان الأصيل .

التجاهل . ويتعمق سارتر طبيعة الصلة بين الشعور والجسم فى حين يهملها هيدجر أشد الاهمال : وأخيراً نجد أن سارتر يتوسع فى تحليل العلاقات القائمة بين الذوات وإرجاعها إلى الفكرة الهيجيلية ألا وهى فكرة « الصراع حتى الموت » (lutte à mort) فى حين يرجعها هيدجر إلى تصوره الخاص عن « الوجود — مع » Mitsein .

وللوجود أشكال ثلاثة عند سارتر : الوجود فى ذاته en soi ، والوجود لذاته pour - soi ، والوجود للغير pour - autrui . أما الوجود فى ذاته فهو — إن آثرنا البساطة — ليس شيئاً آخر غير وجود الأشياء (Das Seinde) ذلك الوجود الصفيق ، الكثيف ، المتجانس ، الممتلئ ، الذى يظل دائماً فى هوية مع نفسه ، والذى لا نستطيع أن نصفه بأكثر من أنه هو هو دائماً ولا شيء غير ذلك[1] ؛ فهو أشبه بتصور الوجود عند بارمنيدس ، أو بالامتداد عند ديكارت[2] . وكيما يستطيع المرء أن يفهم معنى « الوجود فى ذاته » لا بد له من أن يعانى تلك التجربة العميقة الأصيلة التى عرضها سارتر عرضاً رائعاً فى روايته « الغثيان »[3] .

والوجود لذاته مرادف للشعور فى فلسفة سارتر أو للآنية Dasein فى فلسفة هيدجر ، وهذا الوجود يختلف عن الوجود فى ذاته بأن العدم ينخر فى قلبه كما ينخر السوس ، وكأنه ثغرة ينفذ منها الهواء إلى الوجود فى ذاته كما يقول جبريل مارسل[4] ، وأنه سلب داخلى négation interne ، وحركة متصلة بحيث لا ينطبق مطلقاً على نفسه ، فهو ليس بنفسه دائماً . أو كما يضع سارتر ذلك

---

(١) الوجود والعدم ص ٣٤ .

(٢) Jean Wahl : Esquisse pour une histoire de l'existentialisme (p. 55)

(٣) La Nausée : p. 171-174

(٤) Jean Wahl : Esquisse (P. 56)

فى عبارته المشهورة التى يرددها فى كل صفحة تقريباً من صفحات كتابه الوجود والعدم Il est ce qu'il n'est pas et qu'il n'est pas ce qu'il est : ولولا العدم ما استطعنا أن نشعر أو نعرف أو نتخيل الأشياء ، فلكى أتخيل موضوعاً ما فإننى أضعه على هامش الواقع ، وأطرح الواقع جانباً وأتجاوزه ، وبالاختصار ، أعدمه طالما وضعت ذلك الموضوع فى خيالى . وعند ما أفكر فى ماضى[١] «كشىء» ، فإننى أبتعد عنه وأضع بينى وبينه نوعاً من الفراغ الكثيف أو العدم . وهذه القدرة على الإعدام pouvoir néantisant هى الحرية الإنسانية نفسها كما يقول جبرييل مارسل[٢]. وشعور الإنسان بحريته هو فى نفس الوقت شعور بالعدم ينبثق فى داخله — إذا كان للعدم أن ينبثق[٣] .

ولذلك ، فإنه يتطلع دائماً إلى الامتلاء الأبدى الذى تمتاز به الأشياء ، ويتشوف إلى الفرار من تناهى وجوده العرضى إلى لا نهائية الوجود المطلق . . . وقصارى القول أن الوجود لذاته يحاول أن يكون وجوداً فى ذاته دون أن يفقد شعوره بوجوده لذاته . وهى محاولة لا يُكْتَب لها النجاح لأن الإنسان لا يستطيع — مهما فعل — أن ينقلب إلهاً ، ومن هنا كان شقاء الضمير الإنسانى فى فلسفة سارتر (يقترب سارتر ها هنا من هيجل كل الاقتراب ، فهو يستعير من هيجل

---

(١) L'Imaginaire (N.R.F.), p. 233

(٢) Gabriel Marcel : Homo Viator, p. 238.

(٣) «فى الخارج .. كل شىء فى الخارج . . الأشجار على الرصيف ، والمنزلان المطلان على الجسر . . . أما فى الداخل فلم يكن شىء ، حتى ولا سحابة من دخان ، بل لم يكن ثمة داخل ، أو ثمة شىء . أنا : لا شىء . إنى حر . . » قالها وهو يابس الفم .

«إننى لا شىء، ولا أملك شيئاً . . كالنور لا أنفصل عن العالم، ومع ذلك فإننى منفى مثله - إذ ينساب على سطح الصخر والماء— دون أن يشبتنى شىء أو يغرسنى شىء فى الخارج ، فى الخارج . . خارج العالم . . خارج الماضى خارج نفسى ؛ الحرية هى المنفى ، وقد حكم على أن أكون حراً» . (Le Sursis p. 285)

عبارتى الوجود فى ذاته والوجود لذاته ، والديالكتيك عند هيجل يسير من الموضوع — وهو هاهنا الوجود فى ذاته ، ونقيض الموضوع — الوجود لذاته — ومركب الموضوع — وهو الوجود — فى — ذاته — ولذاته أو الله أو المطلق . كل ما فى الأمر أن فلسفة سارتر تنكر مركب الموضوع) .

وهكذا يختم سارتر فلسفته بهذه العبارة « الإنسان عاطفة لا غناء فيها[1] » .

"L'homme est une passion inutile"

* * *

(١) الوجود والعدم ص ٧٠٨ .

الفصل الأول

تاريخ المشكلة

يتحدث المرء عن نفسه عند ما يتحدث عن الآخرين ، ومن لم يستطع أن يتحدث عن نفسه لم يستطع أن يتحدث عن غيره ، ولذلك ترتبط مشكلة الغير ارتباطاً وثيقاً بمشكلة الذاتية والشخصية فى تاريخ الفلسفة . والشعور بالشخصية شعوراً قوياً يستتبع الشعور بالآخر كحد للمقاومة أو بوصفه القطب الذى إليه تتجه الذات .

ولم تكن الفلسفة اليونانية قبل سقراط تهتم بالإنسان اهتمامها بالأشياء ، ولذلك لم تخطر لها هذه المشكلة على بال ، بل كان تصور الشخصية أميل أن يكون دينياً أو مسرحياً من أن يكون تصوراً فلسفياً ، ونستطيع أن نذكر ها هنا عابرين أن الكلمة اليونانية persona معناها « القناع التراچيدى » .

وبظهور سقراط تحول الانتباه الفلسفى إلى الإنسان تحولا واضحاً ، واحتلت الأخلاق مكان الصدارة من التفكير الفلسفى ، بيد أن المشكلة لم تتقدم كثيراً أو قليلا على يد سقراط ، إذ كان متتبعاً للتصورات العامة ينسجها من بعض الجزئيات الخاصة بحيث وحد فى نهاية الأمر بين مشاكل الأخلاق ومشاكل المعرفة .

ولم يحاول سقراط أن يستخلص كل ما تضمنته الحكمة التى تمثل بها حياته وأعنى بها « اعرف نفسك بنفسك » وكان الأحرى به وقد قضى حياته محاوراً لغيره أن يغير من تلك الحكمة لكى تصبح « اعرف نفسك . . . بغيرك » .

وفى محاورات أفلاطون تأكيد ضمنى للشخصية ، وخاصة فى محاورتيه عن الحب والجمال (فايدروس والمأدبة) ، فإنه يصف تسامى الفرد عن طريق الحب الذى يضمره لغيره من الناس ؛ وفى ختام « الجمهورية » يقول أفلاطون : إن وحدة الحياة الإنسانية تختار نفسها فى فعل خارج على الزمان والمكان . وعلى كل حال فإن الهدف الأخير لأفلاطون هو بلوغ حالة تختفى فيها الشخصية ، ويفنى فيها المرء فى الجمال أو الخير اللاشخصى impersonal .

وتطورت فكرة الشخصية تحت تأثير الفلسفة الرواقية من جهة ، والقانون الرومانى والدين المسيحى من جهة أخرى . فرأينا فيلسوفاً مسيحياً مثل القديس أغسطين يتحدث بتلك اللهجة الذاتية القوية فى اعترافاته التى يناجى فيها نفسه أو يخاطب ربه . ومن الممكن أن نجد فى الديانة العبرية ما يشير إلى نظرية دينية عن الشخصية ، فإله العبريين يخاطبهم كما لو كان شخصاً يتحدث إلى شخص آخر .

وإذا وضع الإنسان حياته موضع الشك ، وأخذ يتساءل : ما مصيره ؟ ما نهايته ؟ ما رسالته ؟ . . . وضع علاقته بالآخر أيضاً موضع التساؤل . . . وهذا ما حدا بپسكال أن يتساءل عما نعشقه فى الآخر ؛ وكما كان پسكال مخلصاً فى سؤاله ، كان مخلصاً فى جوابه ، فلم يجب بشىء ! إذ العشق سر لا تعريف له . ومن قبله ألقى مونتنى على نفسه ذلك السؤال فأجاب « لأنه هو هو ، وأنا أنا » .

ويؤمن ليبنتس بوجود جمهورية من الأرواح يهيمن عليها الله . ولكن نظريته فى المونادات — وهى ليست شيئاً آخر غير هذه الأرواح — تجعل من المستحيل أن تتأثر الروح بغيرها ، فهى فى عزلة تامة ، وقد أغلقت من دونها الأبواب والنوافذ . أما بركلى فيتصور محاورة عامة بين الله والروح ، وليس العالم الحسى فى نظره غير اللغة التى يخاطب بها اللهُ الإنسان .

وفي « نقد » « العقل العملي » يضع كنت هذه القاعدة وهي : « ألا يتخذ المرء من الآخر وسيلة ، بل يجب أن ينظر إليه على أنه غاية في ذاته » . ونحن بإزاء الآخرين كأننا أمام القانون الأخلاقي نفسه، وهي حالة يدعوها كنت بالاحترام le respect . فكأن الاحترام هو الصلة التي يجب أن تقوم بيننا وبين الآخرين ، وهنا يصطنع كنت الأفكار التي سبقه إليها روسو .

وتفقد الذات عند هيجل شخصيتها ، وتنمحي حقيقتها في الذات المطلقة أو المطلق ، فهي جزء من الدولة ومن الحضارة التي كونتها ، ومن المطلق الذي يبتلع هذا كله كيما يبلغ تمام إدراكه لنفسه[١] .

أما رنوفييه — وهو من أتباع كنت — فيرى أن الذات المفردة الجزئية أهم من هذا كله ، وأكثر حقيقة من المطلق نفسه . ويقسم رنوفييه الفلسفات وفقاً لهذه النظرة إلى فلسفات للأشياء ، وفلسفات للأشخاص ، الفلسفة الأولى تقوم على الضرورة واللانهائية (اسپنوزا وهيجل) في حين تقوم الثانية على الحرية والتناهي . ويقف وليم جيمس من هيجل موقف أستاذه رنوفييه ، إذ يرى أن هيجل لم يدع للفرد مكاناً في فلسفته ، ويؤكد وليم جيمس الذاتية والفردية في تجربته الدينية التي عاناها ونظريته في النشاط الإنساني .

ومن المتأثرين بهيجل چوزياه رويس ؛ ولعل تربيته الدينية هي التي دفعته إلى إكمال نظرية هيجل بنظريته في « التفاعل المستمر » constant interaction ويعني به تبادل الأجوبة والأسئلة ، والدعوات والصلوات . ويرى رويس أن الوفاء هو الذي يكون الشخصية .

ويتابع هوكنج فلسفة رويس ويحاول أن يصلح منها ، فيرى في كتابه « فكرة الله في التجربة الإنسانية » استحالة الفصل بين الذات والغير . ففي كل فعل من أفعال الوعي نعاين حضور الله وحضور الغير ، وكل وعي

---

(١) راجع الزمان الوجودي للدكتور عبد الرحمن بدوي ؛ الطبعة الثانية ص ١٥ ، ١٦ .

هو فى نفس الوقت « وعى بالمعية » co-consciousness وهو بذلك يقترب من هيدجر وشلر كل الاقتراب .

والتعاطف sympathie عند شلر ذو أهمية خاصة ، إذ أن الاتحاد الذى يتم بيننا وبين الآخرين سابق على الاتحاد بيننا وبين أنفسنا ، والتعاطف لا عقلى ، فهو شعور أولى يسبق فكرتنا عن أنفسنا . وقد ذهب مين دى بيران إلى إمكان الاتصال المباشر بين الذوات ، وهى الفكرة التى توسع فيها شلر من بعده .

وعلى نقيض شلر ومن لف لفه من الفلاسفة نجد مذهب الأنا وحدية solipsisme ، وهو المذهب الذى لا يعترف بوجود الآخرين ، وينكر إمكان الاتصال الإنسانى إنكاراً مطلقاً ؛ ويقول نيتشه « إننا لا نحب معرفتنا حالما ننقلها إلى الآخرين » ، ويتطرف شترنر Strener إلى أبعد من ذلك فيعرف ذاته بأنها الذات الوحيدة الكائنة فى العالم ، وليست الذوات الأخرى غير امتثالات لذاته . ويدعو شترنر إلى الانعزالية من وجهة نظر أخلاقية محضة ، أو لا أخلاقية بمعنى أصح . ولهذا المذهب جانبه الأدبى الذى نجده فى أشعار ملارميه وڤاليرى وپروست [1] .

ونحب هاهنا أن نشير إلى العمل الذى قام به علماء الاجتماع فى القرن التاسع عشر ، فقد كرسوا للمشكلة بعض اهتمامهم ، ولكنهم عالجوها من الناحية الاجتماعية ، وتعمقوا مشكلة الاتصال الموضوعى عن طريق اللغة ، لا عن طبيعة ذلك الاتصال الذى يتحد فيه وجود بآخر ، وهو اتصال لا يخضع للمعايير الموضوعية والمقاييس العقلية بحال ، وهو أمر قد أوضحته الفلسفات الوجودية

---

(١) يقول مالارميه فى أحد أشعاره « كنا اثنين ، وإنى لمعترف بذلك » ولكن شعره كله يدور حول فكرة الوحدة والانعزال فى الوحدة . ويبذل ڤاليرى مجهوداً قد يشعر به وقد لا يشعر للاتصال بما فى الحياة من حركة . . الحياة النابضة فى الشجر ، المائجة فى البحر ؛ ومع ذلك فإن نقطة البدء عنده كمثيلتها عند مالارميه — انعزالية ؛ ولا يستطيع أن يتخلى عنها . أما فيما يتعلق بپروست فهو من أكثر الأدباء إنكاراً لإمكان الاتصال بيننا وبين الغير .

المختلفة ، وتوسع فيه الوجوديون من أمثال كيركجورد وبردياثف وبوبر وياسبرز وجبرييل مارسل وغيرهم .

فمن الملامح المميزة للفلسفة الوجودية إلحاحها المستمر على ضرورة وجود الآخرين. ويرى كيركجورد أنه إذا كان الاتصال المباشر مستحيلا بين الذوات فذلك لأنه عبارة عن اتصال خارجي مؤلف من معارف موضوعة ، ولأنه يقتضي التأكد والثقة، في حين أن الموجود في صيرورة دائمة، ومن ثم فهو غير واثق من نفسه بل إنه يتغذى على عدم الثقة ، فالتعبير يجب أن يكون ديالكتيكياً ، بل هناك تناقض بين صورة التعبير ومضمونه[١]. فلا بد أن يكون الاتصال غير مباشر عن طريق الرموز التي تدعو القلب ، والألغاز التي تجذب الانتباه ثم تغويه[٢]. والواقع أن كيركجورد قد شغلته مشكلة التعبير الجمالي أكثر من انشغاله بمشكلة الاتصال كما يقول مونييه « إنه لا يتحدث عن هذه المشكلة إلا كما يتحدث رجال الدين عن النساء دفعاً لخطرهن » . ويتعرض كيركجورد في كتابه « إحدى الحسنيين » لمشكلة الزواج ، ولكنه يتغاضى تماماً عن هذه المشكلة كلما مضى الزمن . والاتصال الوحيد الذي كان يشغل كيركجورد حقاً هو الاتصال بينه وبين الله . فالذات في الأصل صلة . . . صلة مع نفسها ، وهي صلة متوترة إلى أقصى درجة لأنها في صيرورة دائمة، فإذا تحددت فقدت ذاتيتها ، وكلما عادت الذات بالصلة على نفسها كان في ذلك اتصالها بالآخر — أي الله — والعكس صحيح ، أي كلما اتصل المرء بالله شعر بذاتيته « فالثالث الذي يقيم الصلة بين الأنا ونفسها هو الله كخالق ومشرع »[٣] ، ويشير كيركجورد إشارات عابرة إلى صلة الذات بالغير ، فهو يرى أن المفكر الذاتي لا يستطيع أن يحكم على

---

(١) جان ڤال : دراسات كيركجوردية . ص ٢٨٣ .

(٢) Emmanuel Mounier : Introduction aux existentialismes, Paris p. 92

(٣) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, edit, Montaigne, Paris, 1938, p. 263

(٤) Ibid, p. 269

نفسه بله على غيره، لأن كل حكم معناه المقارنة فإذا حكمت على نفسك لم يكن حكمك على نفسك ولكن على الآخر ، وكذلك كل حكم يصدره المرء على غيره يرتد إلى نحره . والله وحده هو الذى يحكم، « إننى وحدى أمام الله ». ثم ينقلب الاتصال غير المباشر إلى الاتصال فى الدرجة الأخيرة من درجات الحياة عندما يدخل الإنسان عالم الصمت والاستشهاد[١] .

ويتعمق يسبرز فكرة الاتصال غير المباشر[٢] كما نجدها عند كيركجورد بحيث يمكن أن نقول إنه جعل منها المشكلة الرئيسية فى فلسفته الوجودية . فالوجود الأصيل عند يسبرز هو الوجود الذى ينشر حوله الصمت . . . الصمت حيال الغير وحيال أنفسنا . والوجود عزم صامت بحيث لا يمكن أن يكشف عن نفسه بغير غموض أو التواء أو تعرض لسوء الفهم . والاتصال نداء appel بين المتفردين Uniques ، وصراع عاشق liebender Kampf (يختلف يسبرز عن هيجل الذى يرى أن الصراع بيننا وبين الغير صراع حتى الموت lutte à mort) ولن نحاول هاهنا أن نتعرض لنظرية يسبرز عن الاتصال communication فهى أغنى من أن يجلوها هذا العرض التاريخى الموجز .

أما هيدجر فيرى أن الوجود Sein « وجود — مع » Mitsein ، وهو بذلك يفترق عن وجود الأدوات الذى يقتصر على « الوجود — من — أجل » . بيد أن هذا « الوجود — مع » لا يُعطى دائماً ولا يستمر دائماً ، وإنما تعترف به الآنية فى لحظات وجودها الأصيل authentique ، أما ما عدا ذلك فالاتصال عبارة عن اشتباك للمصالح والمنافع واحترام لرغبات الآخرين . والاتصال

(١) نفس المرجع ص ٢٨٧ .

(٢) يقول چان ڤال : إن فلسفة يسبرز تبدو فى أغلب الأحيان كتفسير لفلسفة وتجربة كيركجورد ، تفسير عميق نفيس كأعلى ما يكون التفسير .

(٣) دراسات كيركجوردية ص ٤٩٢ .

المباشر مستحيل عند هيدجر . وينتقد سارتر نظرية « الوجود — مع » إذ يرى أن مثل هذه النظرية تحطم نفسها بنفسها لما لها من صفة العمومية ، ولأنها تمنع قيام أى صلة عينية بين موجود وآخر(١) .

وسنرى بالتفصيل فى الفصل التالى كيف ينقد سارتر نظرية هيدجر عن الغير .

(١) Emanuel Mounier : Introduction aux existent ialismes, p. 109

الفصل الثانى

نقد سارتر لهوسرل وهيجل وهيدجر

رأينا فى المقدمة الموجزة التى عرضنا فيها لفلسفة سارتر أن الوجود الإنسانى وجود لذاته pour-soi .

ولكن ليس هذا كل شىء ، فإننا نلتقى فى الوعى — دون أن نبرح الوجود لذاته — بمقومات أخرى تشير إلى تركيب وجودى آخر يختلف كل الاختلاف عن الوجود — لذاته . . . وبالاختصار يصبح الوجود لذاته شيئاً آخر غير ذاته[1] .

والخجل مثلا عاطفة تكشف لنا عن هذا التركيب الوجودى الجديد ، ففضلا عن أنه حالة ذاتية صرفة ، نراه يزيد على الحالات الذاتية الصرفة أنه محيل إلى شىء غيره intentionnelle ، وفى نفس الوقت الذى يحقق فيه الخجل صلتى بنفسى ، لأننى أخجل من نفسى أو مما أنا فيه ، أكتشف أننى أخجل من نفسى أمام شىء ما . فإذا بدرت منى بادرة أو صدرت عنى حركة مبتذلة لم أشعر حيالها بشىء ولم ألم نفسى عليها طالما كنت وحدى ، وإنما يختلف الأمر لو أدركت أن شخصاً آخر قد لمحنى . . . عندئذ يتصاعد الدم إلى وجنتى ، ويتفصد جبينى عرقاً بارداً . فلا بد إذن من وجود الغير كواسطة بينى وبين نفسى « لأننى أخجل من نفسى كما تبدو للغير » . وظهور الغير يحملنى على النظر إلى نفسى كموضوع ، إذ أننى كموضوع أبدو للغير . وأنا أتعرف إلى نفسى كما يراها الغير ؛ فالخجل إذن تعرف reconnaissance ، وهو خجل من نفسى أمام الغير : وهكذا أجدنى فى حاجة إلى الغير كيما أدرك كل ما فى وجودى من مقومات . وهاهنا يحيلنى الوجود لذاته إلى الوجود للغير . وهما شكلان لا ينفصلان

---

(١) الوجود والعدم ص ٢٧٥ .

من الوجود ولا ينفكان عن الإحالة إلى بعضهما . فإذا أردنا أن نفهم أحدهما كان لا بد من الإشارة إلى الآخر . فما هي العلاقة بين الوجود لذاته والوجود للغير ؟ هذه هي المشكلة .

الواقعية

والمذهب الواقعي لم يعن بحل هذه المشكلة العناية الكافية ؛ إذ يرى أن المعرفة تتم بتأثير العالم الخارجي على الذات المفكرة، وأن تأثير الذوات المفكرة بعضها على البعض الآخر لا يكون إلا عن طريق العالم الخارجي . فبيني وبين الآخرين مسافة تتكون من المسافة الموجودة بيني وبين جسمي ، ثم من المسافة الموجودة بيني وبين جسمي وأجسامهم مضافاً إليها المسافة القائمة بين أجسامهم ونفوسهم[١] . فإذا لم نكن على يقين من أن العلاقة القائمة بين الجسم والوجود لذاته علاقة خارجية محضة pure extériorité (وهو أمر سوف نعالجه فيما بعد) فإننا نستيقن على كل حال من أن العلاقة بين جسمي وجسم الغير علاقة خارجية صرف . فلا وجود إذن لأية صلة مباشرة أو حضور مباشر بين نفسي ونفس الآخرين ، وإذا كانت الواقعية تستمد يقينها من العيان القائم في الزمان والمكان ، فإنها لا تستطيع أن تدعى هذا اليقين نفسه فيما يختص بنفس الغير لأنها لا تعطى في الزمان والمكان في عيان مباشر[٢] . فلا مكان للغير إذن في مثل هذه الفلسفة ، وإن اعترفت بوجود جسم الغير ، إذ الواقع أن جسم الغير ينتسب إلى الآنية réalité humaine كأحد مقوماتها ، ولا قيمة له بغير هذه الكلية totalité كما أن العضو الحي لا قيمة له بغير الجسم كله . وبذلك تقتل الواقعية الجسم بعد أن تفصله عن الوجود الإنساني كوحدة ؛ كما يبتر الفسيولوجي عضواً من الجسم الحي . فليس جسم الغير موضوعاً للفيلسوف الواقعي وإنما أي جسم كان .

(١) الوجود والعدم ص ٢٧٧ .
(٢) الوجود والعدم ص ٢٧٨ .

أما كيف نعرف الغير فأمر يتخبط فيه الواقعيون كل التخبط . فنحن نعرفه بمنهج المماثلة analogie ، فنقارنه بأنفسنا أو نعرفه بالتجربة والخبرة . . ؟ ولكنها فى كلتا الحالتين معرفة احتمالية ، على عكس وجود الغير فهو يقينى ؟ وهنا تتضح لنا سفسطة الواقعيين ، فما الذى يمنعنا من أن نعكس الآية فنقول : ما دامت معرفة الآخرين احتمالية فإن وجودهم احتمالى أيضاً ، وعلى التفكير النقدى أن يبين درجة هذا الوجود من الاحتمال . وهكذا يعود الواقعيون أدراجهم إلى المثالية عند ما يواجهون مشكلة وجود الغير ، لأن هذا الوجود لن يكون شيئاً آخر غير امتثال صرف ، ومن ثم ينتهى الوجود esse إلى الإدراك percipi أى نفسر الوجود بمعرفتنا عنه . وليست النظريات الحديثة فى التعاطف والأشكال غير إكمال لكيفية امتثالنا للغير دون أن نضع المشكلة فى وضعها الصحيح .

المثالية

وما دامت الواقعية تفضى بنا إلى المثالية، فلنتوجه إليها مباشرة دون أن نبدد وقتنا . وما دام الغير امتثالا فلنذهب إلى المذهب الذى يحيل الوجود كله إلى امتثالات لنرى طبيعة امتثال الغير . وهنا لا يسعفنا كنت فى كثير أو قليل ، فهو موكل بتحديد القوانين الشاملة العامة للذات والتى تصدق على غيرها من الذوات دون استثناء . أما مشكلة الأشخاص personnes فلا تعنيه فى شىء. بيد أننا نستطيع أن نكمل النقص فى مذهب كنت بأن نتساءل عن إمكان معرفة الغير كموضوع جديد لتجربة ذى صبغة خاصة ، كما أضاف دلتاى « الموضوع التاريخى » l'objet historique إلى الموضوعات التى حاول كنت أن يحدد شروط معرفتها ، (الموضوع الفيزيائى والرياضى والجمالى والأخلاقى) وأن يؤلف كتاباً فى « نقد العقل التاريخى »[1] .

---

(١) الوجود والعدم ص ٢٨٠ .

فإذا اتخذنا وجهة النظر المثالية محاولين إكمال هذا النقص أفضى بنا البحث إلى أن نجعل تصور الغير من التصورات الغائية téléologiques، والمنظِّمة régulateurs فهل هو هذا فحسب ، ولا شيء غير ذلك ؛ الواقع أن هذا التصور لا يوحد توحيداً أقوى بين الظواهر التى تعرض لى فى التجربة ، وإنما يحيل إلى نسق متلاحم من الامتثالات ، وهذا النسق لا ينتسب إلىّ . وهذا معناه أن الغير — فى تجربتى — لا يكون ظاهرة تحيل إلىّ تجربتى أنا الخاصة ، وإنما إلى ظواهر أخرى خارج كل تجربة ممكنة بالنسبة إلىّ"[1]. وأنا لا أستطيع أن أتخذ من تصور الغير أداة للتوحيد بين الظواهر فحسب ، وإنما هناك بعض المقولات المعينة التى لا توجد إلا من أجله . ووجود نسق من التجارب والمعانى متميز عن النسق الذى ينتسب إلىّ هو الإطار الثابت الذى تشير إليه مجموعات مختلفة من الظواهر . وهذا الإطار الخارج على تجربتى يمتلئ شيئاً فشيئاً . فالغير ليس أداة أصطنعها لكى أتنبأ بالسبيل الذى تسلكه تجربتى ، وإنما الحوادث التى تقع لى هى التى أستخدمها لتكوين الغير كغير ، أعنى كنسق من الامتثالات لا أستطيع القبض عليه ، كما أقبض على موضوع عينىّ معلوم .

والواقع أن الغير ليس هو ما أراه فحسب ،ولكن ما يرانى أيضاً ، أى ما يجعلنى موضوعاً بين الموضوعات ، فإذا أردت أن أحدد طبيعة هذا النسق من الامتثالات والمكان الذى أحتله منه ، تعاليت بذلك على نطاق تجربتى ، وحاولت أن أدرك مجموعة من الظواهر هى بطبيعتها لا تعرض لى فى العيان ، ومن ثم تجاوزت حدود معرفتى . إذ أننى أحاول الربط بين تجارب ليست تجاربى . . . مثل هذا العمل إذن لا يمكن أن يكون ربطاً أو توحيداً لتجربتى أنا الخاصة . فليس الغير إذن تصوراً منظِّماً[2] régulateur ، وإنما هو سلب أساسى

(١) الوجود والعدم ص ٢٨٢ .
(٢) الوجود والعدم ص ٢٨٣ .

لتجربتى ما دمت أبدو له كموضوع لا كذات . وإذا ارتأيت أن أضعه كموضوع لم أجده فى العيان ، أو كذات كان دائماً موضوعاً لأفكارى فلا يبقى أمام المثالية غير حالين : إما أن تتخلص نهائيًّا من تصور الغير بعد أن تثبت قلة جدواه فى تكوين التجربة ، أو أن تؤكد وجود الغير وأن تضع نوعاً من الاتصال الحقيقى الذى يتعالى على التجربة بين الذوات . الحل الأول هو ما يعرف بالأناوحدية solipsisme ، وهو حل خيالى لا يتفق مع التجربة بحال ، وإنما تبرره منطقيًّا المتناقضات التى يلقاها داخل المثالية . فإذا اعترفنا بوجود الغير حطمنا بذلك المثالية وعدنا إلى نوع من الواقعية الميتافيزيقية ، فإن وجود مجموعة من النسق المغلقة التى لا تتصل فيما بينها إلا من الخارج يفضى بنا إلى فكرة الجوهر . وليس معنى هذا أن النسق جواهر ، فهى ليست أكثر من نسق للامتثالات ، وإنما الاتصال الخارجى المتبادل خارج فى ذاته en soi أى حقيقة مطلقة لا تتيسر معرفتها .

فالمثالية تفضى بنا إلى الواقعية ، كما أفضت الواقعية إلى المثالية من قبل . فهل يمكن أن نفيد شيئاً من هذا التناقض فى وضع المشكلة وضعاً صحيحاً ؟

إن الافتراض الأول الذى يجب وضعه هو « أن الآخر هو الأنا التى ليست أنا » فوجود الغير يقوم على سلب أساسى . وهذا السلب يشير إلى العدم الفاصل بينى وبين الغير ، وهو أساس كل علاقة لأنه سلب لكل علاقة . أما ما يبدو لى عند ما أدرك جسم الآخر إدراكاً حسيًّا فليس غير شىء فى ذاته en soi خارج عن جسمى ، والعلاقة بين جسمى وجسم الآخر ليست غير علاقة مكانية خارجية محضة كالعلاقة القائمة بين المقعد والمائدة مثلا . فالعبارة « أنا لست پول » هى بالنسبة للواقعى لا تختلف عن هذه العبارة « المائدة ليست هى المقعد » فلا وجود لأى اتصال مباشر بين شعور الآخر وشعورى . والأمر فى المثالية لا يفترق عن هذا كثيراً ، إذ تجعل من الذات نظاماً موضوعيًّا من

الامتثالات ، وتحيلها بذلك إلى نوع من المونادة لا يتصل بغيره ولا يتأثر به ، وينفصل عنه مكانياً . والواقع أن المثالية تحتاج إلى رجل ثالث troisième homme كي يدرك هذه الخارجية السالبة ؛ إذ أن كل علاقة خارجية لا تتألف من حدودها الخاصة بها تحتاج إلى شاهد آخر لوضعها[1] . وهذا الشاهد الثالث يجب أن يكون شيئاً آخر غيري وغير الآخر ، وأن يكون في نفس الوقت أنا والآخر معا[2] . فالافتراض المكاني (أي انفصالنا عن الغير بواسطة مكان واقعي أو مثالي) لا يدع لنا مجالا للاختيار : فإما أن نأخذ بفكرة الخلق ، لأن الخالق وحده هو الذي يستطيع أن يكون مخلوقه وألا يكونه في نفس الوقت ، وإما أن نرتد إلى الأناوحدية مرة أخرى . فإذا اخترنا الحل الأول واجهتنا من جديد مشكلة الجواهر . وهي مشكلة قد قضينا عليها تماماً . كما أن الأناوحدية حل لا نستطيع أن نأخذ به .

فإذا أردنا أن نؤلف نظرية صحيحة عن الغير كان لا بد لنا من أن نتجنب الأناوحدية ، وأن ننحرف بعيداً عن فكرة « الشاهد الثالث » . هذا إذا نظرت إلى علاقتي بالغير على أنها سلب داخلي négation d'intériorité ، وأن الغير يحدد وجودي الذاتي ، كما أحدد أنا وجوده[3] .

وقد أدركت فلسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين أنها لن تستطيع أن تتجنب الأناوحدية إذا هي نظرت إلى الذات والغير على أنهما جوهران منفصلان إذ تقضي بذلك على كل اتصال بينهما . ولذلك فقد حاولت النظريات الحديثة أن تعثر في داخل الوعي نفسه على ما يربطه بالغير ارتباطاً أساسياً ، ولكنها برغم اطراحها لافتراض السلب الخارجي négation externe احتفظت بنتيجتها الأساسية وهي أن العلاقة الرئيسية بيني وبين الغير تتحقق بالمعرفة .

---

(١) الوجود والعدم ص ٢٨٦ .

(٢) الوجود والعدم ص ٢٨٧ .

(٣) الوجود والعدم ص ٢٨٨ .

فهوسرل يعتقد أنه يدحض المزاعم الانعزالية لأنه قد جعل من الغير شرطاً ضرورياً لتكوين عالم ما ، والغير ليس ظاهرة عينية أو تجريبية فحسب ، ولكنه شرط دائم لوحدة هذا العالم وثرائه[1] . فهو حاضر حضوراً مستمراً — أينما كنت — سواء فى وحدتى أو مع الآخرين كضامن لموضوعية العالم الذى نعيش فيه . وما دامت الذات معاصرة للعالم على أنها جزء منه ، فالغير إذن ضرورى لتركيب الذات . فإذا ساورنى الشك فى وجود الغير كنت كمن يشك فى وجوده . والعلاقة البسيطة التى كانت تربط الموضوع بالذات فحسب عند كنت قد تعددت ، وأصبح الموضوع يشير إلى عدد لا محدود من الذوات ، فالغير يبدو لى إذا نظرت إلى هذه المائدة أو ذلك الجدار ، أى أن الأشياء تحيل دائماً إلى الغير .

وهذا كله يتقدم على ما سبق من النظريات . ولكن سارتر يرى أن هوسرل لا يختلف كثيراً عن كنت ، فقد احتفظ هوسرل بالذات المتعالية التى تتميز فى كل شىء عن الذات التجريبية ، وتقترب كل الاقتراب من الذات عند كنت . فالغير ليس هذه الأنا التجريبية التى نلقاها فى التجربة ، ولكنه الذات المتعالية التى تحيل إليها تلك الأنا . فالمشكلة إذن هى فى العلاقة القائمة بين هذه الذوات المتعالية عبر التجربة . فإذا زعمنا أن الذات المتعالية تحيل إلى ذوات أخرى لتكوين عالم ما أمسى الغير مقولة إضافية تساعد على تأليف عالم ما فحسب دون أن يكون موجوداً حقيقياً كائناً عبر هذا العالم . ولما كان الغير مقولة فحسب فإنه يبقى محصوراً فى هذا العالم دون أن يشير إلى ذات عبر هذا العالم ، وقد بينا أن الغير بطبيعته موجود خارج العالم . فكأن هوسرل لم يدع لنا مجالا لفهم معنى الوجود عبر العالم الذى يمتاز به الغير .

والمعرفة هى التى تحدد الوجود عند هوسرل . فوجود الغير تحدده معرفته

---

(١) الوجود والعدم ص ٢٨٨ .

بنفسه لا معرفتى به . فلكى أعرف الغير يجب أن أعرف معرفته عن نفسه . وهذا محال لأنه يفترض قيام الهوية من الداخل — بينى وبينه . فمعرفتى بالغير كما يعرف نفسه مستحيلة . وقد أدرك هوسرل هذا لأنه يعرف الغير بأنه غياب "absence" ولكن هل من الممكن أن يكون لدينا عياناً ممتلئاً عن هذا الغياب ؟ كلا ، مطلقاً ، لأن الغير إحالة خاوية وفرار دائم . فلا يبقى لهوسرل إلا أن يؤكد وجود الغير كما يؤكد وجود العالم . وهو قول لا يزيد عما يدعيه أصحاب المذهب الانعزالى . وكما أن وجود العالم يقاس بمعرفتى عنه ، فكذلك يقاس وجود الغير (١) .

وقد أراد هوسرل أن يقضى على فكرة الذات المتعالية فلم يتقدم خطوة واحدة فى سبيله إلى حل المشكلة ، وإن يكن هذا القضاء ضرورياً ، فقد ظلت المعرفة هى الصلة الوحيدة التى تربط وجود الذات بوجود الغير بعد أن أحال هوسرل الوجود إلى طائفة من الدلالات . وبذلك لم يتجنب الأنا وحدية مثله فى ذلك مثل كنت (٢) .

ويمضى هيجل تاركاً وراءه هوسرل وإن يكن سابقاً عليه فى الزمان (٣) . فإن وجود الغير عند هيجل ليس ضرورياً لتركيب العالم والأنا التجريبية فحسب ، وإنما ضرورى لوجود ذاتى الواعية بنفسها . والأنا عبارة عن وجود واعٍ بنفسه ، وهذا الوعى هوية خالصة تفتقر إلى الحقيقة ، ولكى تصبح حقيقية يجب أن يكون وجودها لذاتها موضوعاً مستقلاً عنها . فالذات تسعى إلى الوعى بنفسها بأن تهب لنفسها شيئاً من الموضوعية والوجود الفعلى المتحقق ، فهى تُخرج كل ما فى مضمون هذه المعادلة « أنا = أنا » لكى تبلغ المرحلة الأولى من مراحل نموها ،

---

(١) الوجود والعدم ، ص ٢٩٠ .

(٢) الوجود والعدم ص ٢٩١ .

(٣) Hegel : Phenoménologie de l'esprit

وهى التعرف على نفسها فى الذوات الأخرى بحيث تكون فى هوية معها ومع نفسها . . . والوسيط هاهنا هو « الآخر » . فالآخر يظهر معى فى اللحظة التى يصبح شعورى فى هوية مع نفسه بالانفصال عن كل شعور آخر أو ذات أخرى. هيجل يعترف إذن بوجود كثرة من الذوات بينها علاقة سلب داخلية متبادلة وهذا ما كان سارتر يجدّ فى البحث عنه[1]. فلا وجود لعدم خارجى يفصل بينى وبين الآخر . لأن فى مجرد شعورى بنفسى شعور بالآخر ، وشعور بانفصالى عنه فى نفس الوقت ، وأنا لا أشعر بنفسى كما لا يشعر الآخر بنفسه إلا فى مواجهة كل منا للآخر . فالكوجيتو لن تكون نقطة البدء فى الفلسفة لأنها لن تظهر إلا بعد شعورى بفرديتى ، وشعورى بفرديتى يقتضى شعورى بالآخر . فشعورى بالآخر إذن هو الذى يجعل الكوجيتو ممكناً — لا العكس — على أنه اللحظة المجردة التى يتراءى المرء لنفسه كموضوع . فالوجود من — أجل — الآخر مرحلة ضرورية من مراحل تطور الذات ، وطريق الوجود الباطنى يمر بالآخر . بيد أن الآخر لا أهمية له إلا فى كونه أنا — أخرى ، أو أنا — موضوع moi - objet بالنسبة إلىّ ، أى طالما كنت أنا موضوعاً بالنسبة إليه . فلا بد أن أنتظر حكم الآخر علىّ ، وبعبارة أخرى « إننى لست إلا كما يرانى الآخر »[2] . وكذلك لا يقوم للآخر وجود بغير تعرفى عليه . . . بحيث أصبح أنا نفسى الآخر . ولذلك تتمنى الذات موت الآخر لأنها تريد أن يظل الوسيط بينها وبين نفسها آخر فحسب ، أى شعوراً مستقلاً لا وجود له إلا للآخر ، حتى لا ترتبط بالحياة أو بالوجود ارتباطاً موضوعياً المحدد .

يمتاز هيجل إذن بأنه جعل وجود الذات مفتقراً إلى وجود الغير الذى ينفذ إلى أعماق الوجود الذاتى ، وبذلك يحطم الأناوحدية تحطيماً كاملا . فقد جمع

---

(١) الوجود والعدم ص ٢٩٢ .

(٢) الوجود والعدم ص ٢٩٢ .

إذن بين الخصلتين اللتين يلتمسهما سارتر وأعنى بهما : القضاء على الأناوحدية ، ووضع الصلة بين الذوات على أنها سلب داخلى ، مباشر ومتبادل [١] .

بيد أن سارتر يعترض على هيجل صياغته لهذه المشكلة الوجودية فى قوالب المعرفة . فالذات تناضل الغير لكى تحيل نفسها إلى حقيقة Verité ، وهى لا يمكن أن تصل إلى هذه الحقيقة إلا إذا جعلت من نفسها موضوعاً للآخر ، وجعلت من الآخر موضوعاً لها . فالمعرفة هاهنا أيضاً معيار للوجود [٢] . ولا يدرك هيجل أن الوجود للغير قد لا يستحيل فى نهاية الأمر إلى وجود الموضوع être - objet.

والاختلاف الواضح بين هيجل وسارتر هو أن وجود الذات عند سارتر لا يمكن أن يعرف فى حدود المعرفة . والمعرفة تبدأ بانعكاس الذات على نفسها ، وهى علاقة ليست من الهوية فى شىء ، أى لا يمكن إرجاعها إلى معادلة هيجل (أنا = أنا) . والوجود لذاته وجود مُعْدِم لنفسه ، بل يسعى إلى أن يختفى بالنسبة إلى نفسه كذات دون جدوى .

فليست الذات إذن علاقة مجردة من الهوية لا مبرر لها ، وإنما هى وجود عينىّ نسيج وحده ، ووجودها سابق على حقيقتها [٣] . فإذا وضعت نفسها فى مقابل الآخر (العبد والسيد) فلكى تتعرف على وجودها لا على حقيقة مجردة . وهنا يحسن بنا أن نضع هيجل فى مقابل كيركجورد الذى يدرس الفرد كما هو فى وجوده العينى ، أما ما يزعمه هيجل من أن فى مجرد وضع « الحقوق » للغير اعترافاً بوجود ذات كلية فأمر يردُّ عليه بأننا نضع هذه الحقوق من أجل الذات الفردية العينية التى هى أنا . فالجزئى هاهنا أساس للكلى لا العكس .

وإحالة الوجود إلى المعرفة يفضى بهيجل إلى ارتكاب بعض الأخطاء ،

---

(١) الوجود والعدم ص ٢٩٣ .
(٢) الوجود والعدم ص ٢٩٤ .
(٣) الوجود والعدم ص ٢٩٥ .

فأنا لا يمكن أن أكون موضوعاً لنفسي[1] لأن الذات وجود باطني محض pure intériorité وإحالة دائمة إلى ذات تريد أن تصير إليها . فوجودها امتناع على كل موضوعية ، لا لعدم القدرة على الابتعاد عن الذات أو لقصور عقلي أو لأن هناك حدوداً مفروضة على معرفتي ، ولكن لأن الموضوعية تقتضي نوعاً من السلب الخارجي ، وإذا حاولت أن أكون موضوعاً ألفيت نفسي في قلب هذا الموضوع وكنت مركزه ونقطة ارتكازه والذات التي تنظر إليه . وهذا ما أدركه هيجل بقوله إنه لابد من وجود الآخر لكي أكون موضوعاً بالنسبة إلى نفسي ، إلا أنه لم يستخلص من هذه الحقيقة كل نتائجها ، فإن الآخر لا يمكنه أن يعرف الوجود لذاته كما هو لذاته ، وكذلك لا يمكن أن أنظر إلى الآخر إلا بوصفه موضوعاً للتأمل فحسب ، كما أنني لا أستطيع أن أعرف نفسي كما يعرفني الآخر .

ويرى هيجل أن الآخر موضوع ، وأنني أدرك نفسي كموضوع في الآخر ، وكلا هذين الزعمين يحطم الآخر ، لأنني لا أستطيع أن أبدو للآخر كموضوع إلا إذا أدركته كذات ، وطالما كان يبدو لي الآخر موضوعاً لم أستطع أن أدرك موضوعيتي بالنسبة إليه .

وهكذا تبوء فلسفة هيجل بالإخفاق الشنيع إذ لا تضع بين الآخر كموضوع objet - autrui وبين الأنا كذات أي مقياس مشترك ، وكذلك بين الوعي بالذات والوعي بالآخر .

وأهم من هذا النقد ما يعترض به سارتر على فكرة الحقيقة عند هيجل ، وهو اعتراض يوجهه الوجوديون جميعاً إلى هيجل . فهو ينظر إلى الحقيقة من وجهة نظر الكل أو المطلق . ويبدو هذا الموقف أوضح ما يكون فيما يختص بمشكلة العلاقة بين الذوات لأنه لم يضع نفسه داخل ذات معينة ، وإنما نظر بعين

---

(١) الوجود والعدم ص ٢٩٨ .

المطلق ، ووضع قدميه فى الكل ، وتطلع من الخارج إلى الذوات المختلفة لأنها ليست فى نظره سوى لحظات فى حياة المطلق ؛ فتناسى بذلك أن كل ذات هى فى ذاتها كل totalité ، وخيل إليه أنه حل المشكلة فى يسر ، والواقع أنه لم يضع المشكلة على الإطلاق ، لأن المشكلة مشكلة « ذوات » بالجمع . وهيجل لم يلتمس العلاقات التى يمكن أن تقوم بينه وبين الآخرين ، ولكنه بحث فى العلاقات الكائنة بين الآخرين بعضهم والبعض الآخر متجرداً بذلك عن ذاته ، فأصبحت الذوات بالنسبة إليه موضوعات . . . موضوعات من نوع آخر ، وهذا كل ما فى الأمر .

فالوضع الحقيقى للمشكلة هو أن أبدأ من وجودى الذاتى ، أى من الكوجيتو [١] وهو أمر يستطيع أن يقوم به أى إنسان إذا شاء . وحينئذ سوف يجد وجود الغير نوعاً من التعالى يستلزمه وجوده الباطنى نفسه ، كما سيجد أيضاً أن كثرة الذوات أمر لا مفر منه .

ومن هذا النقد نتبين أن الصلة بينى وبين الغير صلة وجود بوجود آخر . لا معرفة بمعرفة ، هذا إذا أردنا أن نتفادى الأناوحدية . وإن إخفاق هوسرل يرجع إلى قياسه الوجود بالمعرفة ، وإخفاق هيجل يرجع إلى إحالته الوجود إلى المعرفة وجعلهما شيئاً واحداً .

واستطاع هيدجر أن يتنبه إلى هذه المزالق فجعل العلاقة بين « الآنيات » réalité - humaines علاقة وجود ، كما رأى أنها تعتمد فى وجودها الأساسى بعضها على البعض الآخر . ومن تركيب الآنية اكتشف أنها « وجود — مع » Mitsein ، أى أن من صفات الآنية أن تكون دائماً مع الآخرين . وهذا التركيب لا يفرض من خارج أو من وجهة نظر كلية totalitaire كما فعل هيجل ، وإنما يبدأ هيدجر من تحديد وجوده الخاص فى تصوارت "Dasein ist je meines"

(١) الوجود والعدم ص ٣٠٠ .

فيجد أن العلاقة المتعالية مع الغير مكونة لوجودى الخاص — كما يحدد هذا الوجود . . . الوجود — فى — العالم . فكأن مشكلة الغير إذن مشكلة زائفة طالما أن هذا الغير يدخل فى تركيبى قبل أن ألتقى بهذا الموجود المعين أو بذاك .

وهكذا نجد أن صورة المشكلة قد تغيرت ، فبعد أن كان الوجود من أجل « pour » الآخرين أصبح بالنسبة لهيدجر مع الغير ، دون أن يكون معنى كلمة « مع » هو الصلة المتبادلة التى تستتبع الصراع أو التعرف عند ما تجد الآنية نفسها فى العالم مع آنية أخرى غيرها . وليس الغير أداة بين الأدوات فى العالم وإلا كان ذلك مدعاة لسقوطه منذ البداية فلا تقوم بينه وبين الآنية صلة تبادل. فالغير ليس موضوعاً .

وبالاختصار فإن العلاقة بينى وبين الغير ليست علاقة مواجهة ولكنها اعتماد متبادل interdépendence يضع الواحد إلى جانب à coté الآخر . ولكن يجب ألا نفهم من « الوجود — مع » أنه تركيب تتقبله الآنية فى استسلام وسلبية مطلقة ، فالوجود عند هيدجر هو تحقيق الإمكانيات ، فأنا مسئول عن وجودى مع الآخرين : إن شئت جعلته وجوداً أصيلا authentique وإن شئت كان سقوطاً محققاً فى الـ "on" بين الناس [١] . ويمكن أن نتخذ من صورة « الفريق» l'equipe رمزاً لفكر هيدجر لا فكرة الصراع ،والعلاقة الأساسية هى العلاقة التى تلخصها كلمة « نحن » لا « أنا » أو « أنت »[٢] .

فهل نكتفى بهذا الحل الذى يقدمه هيدجر ؟

الواقع أن هيدجر يشير إلى الحل أكثر من أن يقدم هو نفسه الحل : فنحن نجد أنفسنا فى بعض الحالات فى « وجود — مع »، ولكننا نتساءل ماذا يدعو هيدجر إلى أن يجعل من هذه الحالة الخاصة أساساً لوجودنا .

---

(١) الوجود والعدم ص ٣٠٢ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٠٣ .

إن هيدجر بنظريته هذه فى « الوجود — مع » يعود بنا إلى الذات «الكنتية» فإن مثل هذا التركيب شامل وضرورى بالنسبة إلى كل ذات ، فهو لا ينفعنا فى تفسير أى « وجود عينى مع » . وهنا يجب التفرقة بين مستوى الوجود العام ontologique وبين مستوى الوجود العينى الخاص ontique [1] كصداقتى بشخص ما مثلا . وهذا النوع الأخير من الوجود لم يلتفت إليه هيدجر .

وإذا كانت صلتى بالغير قبلية a priori ، فإن ذلك لا يجعل من قيام العلاقات العينية الخاصة ontiques بينى وبين الغير أمراً ميسوراً ، بل على العكس من ذلك يقضى بذلك على أى اتصال بوجود آخر . فكأننا نعود مرة أخرى إلى الأناوحدية أو إلى نوع من المثالية الشائهة لم يستطع هيدجر أن يتجاوزه . لأن التعالى عند هيدجر تعالٍ لبلوغ الذات مرة أخرى دون أن تخرج عن نظامها وعزلتها[2] .

نفيد إذن من نقد هيدجر أن وجود الآخر واقعة عابرة متغيرة عرضية ، فنحن لا نكوّن الغير وإنما نلتقى به On rencontre autrui, on ne le constitue pas فإذا كان لا بد من ضرورة وجود الغير فلتكن ضرورة عرضية عابرة nécessité contingente كالضرورة التى نلمسها فى الكوچيتو .

تتضح لنا الآن من نتائج هذا النقد الشروط الضرورية لتكوين نظرية صحيحة عن الغير ونلخص هذه الشروط فيما يلى :

١ — لكى نفند الأناوحدية يجب ألا نأتى ببرهان جديد على استحالة هذا المذهب . . . فإننا لا نشك فى وجود الغير بالعقل وإنما بالقول فحسب ، كما لا يمكن أن نشك حقاً فى وجودنا الذاتى . فلا وجود للفيلسوف الانعزالى حقا .

---

(١) لم نجد ترجمة عربية أفضل لهاتين الكلمتين : فالأولى تعنى التركيبات الوجودية العامة التى تصدق على الأفراد جميعاً ، والثانية تعنى الوجود المفرد المتعين الخاص .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٠٦ .

وبالاختصار ينبغى ألا يكون وجود الغير مجرد احتمال . إذ لا يصح إطلاق الاحتمال على شيء ليس لنا أن نؤكده أو ننفيه .

٢ — أثبت لنا إخفاق هيجل أن نقطة البداية يجب أن تكون « الكوجيتو » ، فهى التى تسمح لنا بتأكيد ضرورة وجود الغير ، كما اكتشف فيه سارتر من قبل الوجود — فى — ذاته ؛ لا على أنه تركيب قبلى ، ولكن على أنه حضور عينى لهذا الغير المعين أو ذاك ، كما اكتشف من قبل بواسطة الكوچيتو وجوده العينى العابر الضرورى فى الوقت نفسه .

٣ — وينبغى ألا يكشف لنا الكوچيتو عن الغير كموضوع . فكل موضوع احتمالى probable ، ويصير الغير عندئذ شيئاً احتمالياً .

٤ — يجب أن نرفض كل سلب خارجى مكون للغير ، لأنه يجعل من الغير جوهراً منفصلا عن الذات ، فلا يمكن بلوغه أو الاتصال به مطلقاً ، بل يجب أن يكون السلب داخلياً أو باطنياً ، أعنى رابطة تركيبية فعالة بين حدين يتكون أحدهما بإنكار الآخر — فعلاقة السلب علاقة متبادلة .

الفصل الثالث

النظرة

هأنذا وحدى فى عالم موضوعى من الأشياء والأدوات ، عالم يتخذه وجودى لذاته مجالا لحريته ، وموضوعاً لتعاليه ، عالم تحتل فيه الأشياء مكانها بالنسبة للمكان الذى أضع فيه نفسى ، فأنا المركز المتنقل الذى تلتف حوله الأشياء أينما ذهبت ، وحيثما كنت .

وفجأة . . لم أعد وحدى ؛ فقد ظهر فى عالمى شخص آخر ، فأفسد على وحدتى ، وسلب منى حريتى ، وزحزحنى عن المركز الذى لم أهنأ به طويلا . فما هو هذا الآخر ؟ وكيف شعرت بوجوده ؟ ولماذا أحدث فى عالمى ذلك الاضطراب الذى قلبه رأساً على عقب ؟

ليس الآخر شيئاً من الأشياء وإلا ما كان له أن ينتزع منى الوحدة التى تمتعت بها عند ما كنت مع الأشياء ، وما كان له أن يجذب الأشياء نحوه ، فيصير مركزها ومحورها الذى تدور حوله ، وما كان ليستطيع أن يسلب حريتى لأن الأشياء لا تسلب أحداً حريته .

فبماذا يمتاز على الأشياء ؟

إنه ينظر إلىّ ، وكنظرة يبدو لى الآخر .

فلولا أن الآخر يرانى وينظر إلىّ لظل شيئاً بين الأشياء لا يمتاز عليها فى شىء ، ولكنه بنظرته إلىّ يحيلنى أنا الآخر إلى شىء بين الأشياء ، وأدخل فى عالمه كموضوع للنظر والتأمل ، فموضوعيتى لا تأتى إلىّ من العالم ، ما دام العالم يستمد موضوعيته من وجودى ، إذ أنه لا يستطيع أن يكون موضوعاً لنفسه .

المسألة إذن صراع بيني وبين الآخر أو بتعبير أصح « مبارزة » "duel" ، فالغير هو الإمكانية الدائمة لإحالتي إلى موضوع مرئي [١] ، وهو « الارتداد المستمر للأشياء نحو حد أعتبره موضوعاً على بعد معين مني ، وفي الوقت نفسه يفلت مني طالما كان يبسط حوله أبعاده الخاصة به » [٢] وكأنما انشقت في عالمي ثغرة واسعة أخذت تنساب منها الأشياء نحو الآخر دون أن أستطيع دفعاً لهذا الانسياب .

والغير هو الإمكانية الدائمة لأن يتحول بواسطتي إلى موضوع مرئي . فالرجل الذي يقرأ في كتابه مثلا دون أن يسمع شيئاً أو يرى شيئاً سوى الكتاب الذي بين يديه يمكن أن أنظر إليه على أنه « رجل قارئ » كما أقول عن هذه الصخرة إنها « صخرة » باردة ، فها هنا صيغة Gestalt القراءة صفتها الرئيسية [٣]. والآخر ليس أكثر من شيء مكاني متزمن temporo - spatiale ، ولكن ما إن يلتفت إليّ الآخر حتى تزول عنه هذه الشيئية لأتحول أنا إليها .

فالآخر موضوع وذات . هو موضوع عندما أكون ذاتاً بالنسبة إليه ، إذ لا أستطيع أن أكون موضوعاً بالنسبة إلى نفسي ، كما لا يستطيع الآخر أن يكون موضوعاً إلى نفسه [٤] .

والنظرة لا تشير إلى العيون التي تنظر ، بل على العكس من ذلك تخفي النظرة العيون الناظرة ؛ وفي اللحظة التي أحاول فيها أن أفهم معناها لا أرى العيون المسددة إليّ ، وكأن النظرة قناع مسدل فوقها . ونحن لا نستطيع أن نحس بالعالم حولنا ونظرة الآخر مصوبة نحونا في الوقت نفسه ، لأن الإحساس بنظرة

---

(١) الوجود والعدم ص ٣١٤ — ٣١٥ .
(٢) الوجود والعدم ص ٣١٣ .
(٣) الوجود والعدم ص ٣١٣ — ٣١٤ .
(٤) راجع الفصل الثاني من هذا البحث ص ٢٦ — ٢٩ .

الآخر إحالة إلى الذات حين تشعر أنها مرئية ، ولا يجتمع الإحساس بالذات والإحساس بالعالم فى زمان واحد . فنظرة الآخر وسيط بينى وبين نفسى [١] . وأنا أرى نفسى لأن الآخر يرانى ،وهو شعور أوضح ما يكون فى حالة الخجل . وهى حالة يتعرف فيها المرء على نفسه كموضوع يراه الآخر ويحكم عليه ، أو بالأحرى كحرية تفلت منه لكى تصير موضوعاً معطى ؛ وهذه العلاقة بين ذاتى وشعورى بهذه الذات لموضوع مرئى علاقة وجود [٢] لا علاقة معرفة . « وفيها أشعر أن العالم ينساب خارجاً عن نفسه ، وأن ذاتى تنساب خارجة عن نفسها ، وأن نظرة الغير تحمل وجودى فى هذا العالم عبر هذا العالم ، وهو عالم قائم ها هنا ، وفى الوقت نفسه عبر هذا العالم »

وهذا الوجود الذى أحياه فى الخجل عند ظهور الآخر وجود غامض مبهم غير محدود ، ويستمد غموضه وإبهامه وعدم تحدده من حرية الآخر ، وهى حرية لا أستطيع معرفتها أو التكهن بإمكانياتها . فكأن ذلك الوجود بالنسبة إلىّ حمل بغيض أحمله دون أن أتمكن من الاستدارة إليه لمعرفته أو حتى للشعور بمدى ثقله [٣] . أو هو أشبه بالظل الذى ينعكس فى سائل متحرك لا يلبث على حال . وكأن ثمة عدم يفصل بين وجودى الأصلى وذلك الوجود كما يراه الغير ، وهذا العدم هو حرية الآخر . وبواسطة حريته يستطيع الآخر أن يتعالى على إمكانياتى بإمكانياته هو الخاصة ، فأراها تفر بعيداً عنى مصطحبة معها الأشياء والموضوعات التى كانت قبل ظهور الآخر متمركزة حولى . فالغير موت لإمكانياتى [٤] بحيث لم أعد سيداً للموقف بظهور الآخر . وهذا ما يسميه

(١) الوجود والعدم ص ٣١٦ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣١٩ .

(٣) الوجود والعدم ص ٣٢٠ .

(٤) الوجود والعدم ص ٣٢٣ ، ٣٤٩ .

جيد « بدور الشيطان » la part du diable ، وما وصفه كفكا فأبدع وصفه فى روايتيه « المحاكمة » و « القصر » .

ونظرة الغير تحدد لى مكانيتى spatialité وزمانيتى temporalité أما عن المكانية فقد أشرنا إليها فى غير هذا المكان[١] ، والزمانية التى يمنحها لى الآخر هى إدراك عيان « المعية » ، simultaneité وهو عيان لم أكن أدركه لولا ظهور الغير ؛ لأن المعية تفترض وجود علاقة زمنية بين موجودين لا يتصلان فيما بينهما بأية علاقة بأخرى ، أما أن يوجد بين موجودين تأثير متبادل فليس معناه المعية لأنهما ينتسبان إلى نظام واحد . وطالما كان الغير يتزمن se temporalise فإنه يحدد لى زمانية معه ، أو بعبارة أخرى يمنح لزمانيتى أنا الخاصة بعداً جديداً من لدنه .

وفضلا عن هذا التحديد الزمانى المكانى الذى يقوم به الغير نحوى ، فإنه عندما ينظر إلىّ أصبح موضوعاً مجهولا لأحكام مجهولة وخاصة أحكام القيم . و « الحكم هو الفعل المتعالى الذى يقوم به كائن حر . وهكذا " أن أُرَى " معناه أن أكون بلا حول ولا قوة أمام حرية ليست حريتى »[٢] ، وبهذا المعنى « يمكن أن نعد أنفسنا " عبيداً " عندما نتراءى للآخر » إذ لا أستطيع أن أفعل شيئاً حيال هذه القيمة التى يحكم بها الآخر علىّ أو حتى معرفتها . فأنا فى خطر دائم من أن يتخذنى الغير وسيلة لتحقيق إمكانياته التى أجهلها بعد أن ينكر تعالىّ الخاص .

ولن أستطيع لهذا الخطر دفعاً إلا بأن أحيل الآخر إلى موضوع ، وفى هذه الموضوعية يذوب وجوده الرائى être-regardant ، وأتحرر من وجودى للغير بأن أجعل الغير وجوداً من أجلى .

---

(١) انظر ص ٣٤ – ٣٥ من هذا البحث .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٢٦ .

بيد أن نظرة الغير — وإن تكن شرطاً ضرورياً لموضوعيتى فإنها تحطم كل موضوعية بالنسبة إلىّ ، فهى تبلغنى عن طريق العالم ، فليست إحالة لى وحدى ، وإنما إحالة كلية للعالم كله . « فأنا مرئى فى عالم مرئى » Je suis regardé dans un monde regardé وعلى الأخص لأن نظرة الغير (النظرة الناظرة لا النظرة المنظورة) تنفى الأبعاد الكائنة بينى وبين الأشياء لكى تبسط هى أبعادها الخاصة ، فالغير حضور بلا واسطة لتعال غير تعالىّ .

وبهذا التعالى يثبت لى الآخر أننى لا أستطيع أن أكون موضوعاً لنفسى ، وإنما موضوعاً لحرية أخرى . فأنا دائماً نفسى وكل محاولة للازدواج مصيرها الفشل ، وإذا افترضت إمكان هذا الازدواج وضعت ضمناً وجود الآخر ، إذ كيف أكون موضوعاً بالنسبة إلى غير ذات ؟ فعن طريق الغير وبواسطته أكتسب موضوعيتى [1] وأشعر فى الوقت نفسه بذاتيته الخالصة وحريته اللانهائية [2] . فلقد كان هيجل إذن على حق ، وكل ما بينه وبين سارتر من الاختلاف هو أن ذاتية الآخر أو حريته ليست من المعطيات وإلا كان موضوعاً للمعرفة ، فأفقد أنا بذلك موضوعيتى [3] . فينبغى ألا أبحث عن الغير فى العالم وإنما فى الذات بحسبان الغير ذاتاً تجعل من الذات ما هى عليه .

ومن صفات الموضوع ألا يكون ذاتاً . فإذا أصبحت موضوعاً لم أعد أنا ، أى فقدت صفات الذات ، وهكذا إذا أصبحت ذاتى موضوعاً بالنسبة إلى نفسى كانت ذاتاً ولكنها ليست ذاتى أنا . وحتى لو استطعت أن أرى نفسى بوضوح وتميز كموضوع لم يكن ذلك بالنسبة إلى ذاتى على أنها ذاتى ومن أجل ذاتى ، ولكن على أنها وجود خارج ذاتى ، أى بالنسبة للآخر [4] ، وهو وجود

(١) الوجود والعدم ص ٣٢٨ .
(٢) الوجود والعدم ص ٣٢٩ .
(٣) الوجود والعدم ص ٣٣٠ .
(٤) الوجود والعدم ص ٢٣٢ .

يختلف كل الاختلاف عن وجودى للذاتى pour - moi . فإذا علمت مثلا أننى شرير لم يشر ذلك إلى وجودى فى نظر نفسى . إذ من المستحيل أن أكون شريراً بالنسبة إلى نفسى ، لأن معنى ذلك أن صفة الشرير تجعلنى وجوداً فى ذاته en-soi . فإذا كان الوجود لذاته يضع نفسه باستمرار ، فسأجعل من نفسى شريراً ، أى سوف أصير شريراً ، وبالاختصار سوف أريد ما لا أريده فى الوقت نفسه وفى نفس الدرجة . فهذه الفكرة إذن — أى أننى شرير — لا يمكن أن تصدر عن نفسى طالما كنت نفسى ، وكنت المصدر الوحيد لأفكارى[1] ، ويكفى أن تكون ذاتى وسيطاً بينى وبين نفسى لكى تتلاشى كل موضوعية للذات . فالغير إذن شرط عينى ضرورى لموضوعيتى .

والعلاقة التى بينى وبين ذاتى التى يراها الغير علاقة غريبة . إذ أننى لأعترف بها على أنها ذاتى على الرغم من اختلافها عن ذاتى ، فهى تحيا فى وسط جديد وتتكيف فى هذا الوسط ، وهى وجودى ولكنه وجود ذو أبعاد جديدة . . . وجود ينفصل عن وجودى الأصلى بهوة عميقة . فأنا هذه الذات ولكننى الهوة أو العدم الذى يفصلنى عنها . ووجودى للغير سقوط فى هذه الهوة المطلقة نحو الموضوعية . ولكن يجب ألا نفهم من ذلك أن الغير يحيلنى إلى موضوع بالنسبة إلى نفسى ، ولكن بالنسبة إلى نفسه . وبعبارة أخرى « ليس الآخر تصوراً منظماً أو مكوناً لمعارف أكتسبها عن نفسى ، كل ما أدركه هو هذا الفرار الذاتى نحو . . . » فذاتى كموضوع عبارة عن اضطراب وحيرة وبلبلة malaise .

والغير كذات autrui - sujet إما أن يكون له وجود — فى — العالم ، وهو ما يسميه سارتر facticité (واقعية) ، أو وجود متعال عبر العالم être - par - delà - le monde . ويحسن أن نضرب على ذلك مثلا كى

---

(١) الوجود والعدم ص ٣٢٣ .

يتضح هذان النوعان من وجود الغير كذات . فقد تسللت فوقفت بباب حجرة مغلقة وانحنيت على ثقب المفتاح أنظر خلاله ، وفيما أنا فى هذا الموقف المزرى إذ خيل إلىّ أن أقداماً تقترب منى . فيعتريني الخجل من نفسى وأتصبب عرقاً . . . ولكننى لا ألبث أن أدرك أن ذلك الصوت لم يكن صوت أقدام تقترب ، فأسترد أنفاسى المبهورة ، وأبتلع ريقى ، وأنحنى من جديد على ثقب المفتاح لأرى ما يدور فى الحجرة المغلقة . فما معنى هذه التجربة ؟ وهل كان ذلك الخجل الذى اعترانى زائفاً طالما لم يكن هناك من أخجل أمامه ؟ وهل تفضى بى هذه التجربة إلى الشك فى وجود الغير ؟ كلا مطلقاً . فوجود الغير أكيد لا شك فيه ، وحضوره يملأ المكان ويهدد وجودى فى كل لحظة ، كل ما فى الأمر أن هذا الحضور لم يرتبط بعد فى هذه التجربة بوجوده كموضوع فى عالمى ، بوجود حاضرها هنا فى هذا المكان ، وهو ما يسميه سارتر facticité (واقعية) ، فهذه التجربة تثبت أن وجود الغير فى العالم لا يشتق بالتحليل من حضور الغير كذات بالنسبة إلىّ ، ما دام هذا الحضور الأصيل متعال أى عبر هذا العالم . لقد اعتقدت أن الغير حاضر ورائى ، ولكننى لم أكن مصيباً ، فقد كان غائباً . . فما معنى « الغياب » absence عند سارتر ؟

بيّنا من قبل أن « الآنية » هى وحدها التى تستطيع أن تحدد للأشياء أماكنها ، وأن تتخذ هى مكانها طالما كانت إمكانياتها الخاصة . فالآنية تصبح غائبة إذن عن المكان الذى أرادت أن تكون فيه ، فلا أستطيع أن أقول مثلا إن أغا خان أو سلطان مراكش غائبان عن هذه الحجرة ، وإنما بيير الذى يقطنها غائب عنها منذ ربع ساعة . وقصارى القول : « أن الغياب هو حالة من حالات وجود الآنية بالنسبة إلى الأماكن والمواضع التى حددتها هى بحضورها . » وغياب بيير يكون دائماً بالنسبة إلى غيره من الناس ، فهو علاقة بين آنيتين أو أكثر . فبيير بالنسبة إلى تيريز غائب

عن هذا المكان ، وهذا لأنه حاضر إليها بمعنى من المعانى . . والموت ليس غياباً ، بل لا بد من الاحتفاظ بالوجود العينى لپيير لكى يكون من المستطاع غيابه بالنسبة إلى تيريزا . والواقع أن غياب پيير أو حضوره بالنسبة إلى تيريزا ما هو إلا نوع من الحضور الأساسى بين پيير وتيريزا ، وأينما كان پيير : فى لندن أو فى الهند أو فى أمريكا أو فى جزيرة نائية فهو حاضر بالنسبة إلى تيريزا ، ولا يكف عن هذا الحضور إلا بموته . وحضور الآنية حضور فى مكان إنسانى espace humain إن صح هذا التعبير ، وهذا الحضور لا معنى له إلا على أنه « وجود — ناظر » أو « وجود منظور » وفقاً لوجود الآخر كموضوع بالنسبة إلىّ ، أو وجودى أنا كموضوع بالنسبة إليه . « وحيثما ذهبت ومهما فعلت فإننى لا أغير سوى الأبعاد التى تفصل بينى وبين الغير كموضوع ، وأستعيد السبل التى تسلك بى نحوه ، وسواء ابتعدت أو اقتربت ، أو وقعت على الغير كموضوع معين ، فليست هذه كلها سوى اختلافات تجريبية فى الموضوع الرئيسى وهو وجودى للغير . والغير حاضر بالنسبة إلىّ فى كل مكان على أنه الشىء الذى أصير بواسطته موضوعاً »[1] . فمن الممكن أن يخدعنى بصرى فأظن تلك الشجرة شخصاً فى الظلام أو أن أتصور ذلك الرجل القادم نحوى صديقاً أعرفه ، ثم لا يكون كذلك . بيد أن هذا كله لا يغير من يقينى عن وجود الآخر شيئاً ، لأن هذا اليقين مستقل تمام الاستقلال عن هذه التجارب ، بل هو الذى يجعلها ممكنة[2] . وإنما المحتمل هو أن يكون الغير هذا الموضوع بالذات ولا شىء غيره .

والآن نستطيع أن نحدد طبيعة النظرة تحديداً واضحاً فنقول : إنها تجعل منى ومن الغير على التبادل موضوعاً للآخر ؛ وكل نظرة تثبت

---

(١) الوجود والعدم ص ٣٣٩ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٤٠ .

لنا — عن يقين يشبه يقين الكوچيتو — أننا نحيا إزاء غيرنا من الذوات

من هذه الملاحظات السابقة يتبين لنا أن الوجود — للغير لا يُشتق من الوجود لذاته أو بالعكس . وليس من شك أن « الآنية » تقتضى أن تكون فى نفس الوقت وجوداً لذاتها أو وجوداً للغير . ولكن ليس من المستحيل أن نتصور وجوداً لذاته فحسب دون أن يكون وجوداً للغير ، أى موضوعاً له ، كل ما فى الأمر أن هذا الوجود لن يكون « إنساناً » . ويكشف لنا الكوچيتو أن وجودنا فى ارتباطه بنفسه يرتبط بالغير ، فهو لذاته وللغير pour - soi - pour - autrui ، فسارتر قد توسع فى فهم الكوچيتو بحيث جعله يشمل وجود الغير والوجود للغير ، وهذا الوجود إذ يجعل الذات تتزمن كحضور للغير وكشرط لكل تاريخ يسميه سارتر التأرخ قبل التاريخى historialisation antéhistorique لا لأنها سابقة على التاريخ ، ولكن لأنها تتأرخ فتجعل التاريخ ممكناً .

ولا بد للذات أن تقوم بسلب مستمر لوجودها الباطنى لكى تشعر بوجود الآخر . فالذات ليست هى الآخر ، بل هى تنتزع ذاتيتها منه بأن تنكر الهوية بينها وبينه ، وتختار نفسها على أنها العدم الذى هو غير الآخر ، وبذلك تقفل عائدة على نفسها . وهذا الانتزاع الذى يكون الوجود لذاته هو الذى يجعل وجود الغير ممكناً ، وليس معنى ذلك أنه يهب الوجود للغير ، وإنما تمنحه ذلك الوجود الآخر l'être - autre ، وألا تكون الذات غيرها أمرٌ تختاره الذات باستمرار ، لأنها لا تستطيع أن تكون نفسها إلا بأن تكون الغير [1] . فكأن حضور الغير للذات أمر ضرورى لكى تشعر بوجودها . وعلاقة السلب الداخلية هذه علاقة متبادلة ، بعكس العلاقة الموجودة بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته ، إذ يظل الوجود فى ذاته محتفظاً بطبيعته الخارجية وهى الوجود فى ذاته . وهذه العلاقة الجديدة تضيف شيئاً جديداً إلى

(١) الوجود والعدم ص ٣٤٤ .

ما قلناه عن شعور الذات بنفسها . فلا يكفى أن ترفض الذات أن تكون الغير كى تشعر بذاتيتها ، ولكن لا بد من أن ينفيها الغير أيضاً ، أى أن يشعر بذاتيته لكى تشعر بذاتيتها . ولكى اعترف بوجود الآخر يجب أن أكون موضوعاً للآخر . بيد أن ذاتى كموضوع هى الذات التى أرفضها وأعزلها عن نفسى . واختفاء هذه الذات المرفوضة يعنى اختفاء الآخر ، ولهذا كانت هذه الذات المرفوضة refusé معقد الصلة ورمزاً لانفصالى المطلق عن الآخر فى نفس الوقت[1] ، وكائناً حقيقياً ينتسب إلى أشد الانتساب لأنه وجودى الخارجى mon être - dehors ، ولكنه ليس وجوداً فى ذاته en-soi أو وجوداً لذاته p.mosoi وإنما وجوداً للغير pour-autrui [2].

وهذا الوجود للغير يتكشف للذات فى حالات عاطفية هى الخجل والخوف والزهو ، وهذه الحالات عبارة عن الأشكال المختلفة التى أتعرف بها على الغير كذات لا أستطيع بلوغها ، كما أنها تنطوى على تعرف لذاتيتى كدافع لى على تكوين الغير كموضوع [3] . وعندما أنظر إلى الغير كموضوع أتعالى على تعاليه ، وتنقلب إمكانياته إلى إمكانيات ميتة mortes-possibilités ، ويصير نوعاً من التعالى المتعالى عليه transcendance transcendée بعد أن كان تعاليا متعالياً transcendance transcendante ، وأتجاوز بذلك مجموعة الأدوات التى يتخذها الغير للوصول إلى غاياته عن طريق ارتباطى أنا الآخر بأدوات وأهداف معينة وهو ما يسميه سارتر بالالتزام engagement وتنقلب الآية عند ما ينظر إلى الآخر [4]. والآخر — كموضوع عبارة عن كل totalité له القدرة على تنظيم العالم تنظيماً تركيبياً organisation synthétique

---

(١) الوجود والعدم ص ٣٥٤ .
(٢) الوجود والعدم ص ٤٤٧ .
(٣) الوجود والعدم ص ٣٥٢ .
(٤) الوجود والعدم ص ٣٥٨ .

. . . تنظيماً لا أستطيع أن أفض كل مضمونه ، كما لا أستطيع أن أفض مضمون عالم الغايات والأدوات الذى اصطنعه [1] . ويلوح هذ الكل على صورة الذات أحياناً totalité - sujet وعلى صورة الموضوع totalité - objet أحياناً أخرى . بيد أننا لا نستطيع على كل حال أن نتخذ وجهة نظر معينة إزاء هذا الكل ، أى أن ندركه من الخارج [2] ، لأننى أوجد أنا نفسى على أساس هذا الكل وأرتبط به . والله نفسه لا يستطيع أن يدرك هذا الكل كما هو ، فهو إن يكن ذاتاً تكامل معه ، وإن يكن بطبيعته عبر كل ذات أى وجوداً فى ذاته en soi وأساساً لنفسه ، لم يبد له الكل إلا على أنه موضوع ، وبذلك ينقصه هذا التفكك الداخلى فى المجهود الذى تبذله الذات فى سبيل إدراك نفسها — أو على أنه ذات فلا يستطيع الله إلا أن يشعر بها — ما دام ليس ذاتاً — دون أن يدركها .

رأينا إذن أن الغير عبارة عن الذات التى تحيلنى إلى موضوع ، والتى تحيلها ذاتى بدورها إلى موضوع ، فالغير إما ذات أو موضوع ، ولا يمكن أن يكون شيئاً وسطاً بين هذا وذاك ، وهذا الموضوع الذى يلوح عليه الغير ، أو ألوح عليه أنا للغير هو الجسم . فما جسمى ؟ وما جسم الغير ؟ هذا ما يجيب عنه سارتر فى الفصل التالى .

---

(١) الوجود والعدم ص ٣٥٤ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٦٣ .

الفصل الرابع

الجسم

لم تصب الفلسفة عندما نظرت إلى الجسم بحسبانه « شيئاً » معيناً له قوانينه التي يخضع لها وتعريفه الذي يمكن وضعه من الخارج ؛ ولم تصب مرة أخرى عندما حاولت أن تربط هذا الشيء بالوعي الذي أدركه عن طريق عيان داخلي ، فإنها لم تربط وعيي بجسمي أنا وإنما بجسم الغير[1] . إذ لا أستطيع مطلقاً أن أرى جسمي من الداخل ، أو جسمي كما هو بالنسبة إلىّ tel qu'il est pour moi . قد يفحصه الأطباء ويختبرونه جزءاً جزءاً ، ولكن هذه التجربة تنتسب إليهم دون أن تكون لى بها معرفة مباشرة ، هي تجربة الغير عن جسمي فى العالم . وقد أرى جسمي فى العالم فى صورة من صور الأشعة ، ولكنني أكون عندئذ فى الخارج بين الأشياء ، فأنسبه إلىّ عن طريق الاستنتاج . « فهو ملكى أكثر من أن يكون وجودى »[2] ، وإننى لأستطيع أن أتحسس يدىّ وأعضاء جسمي ، ولكنني فى هذه الحالة أيضاً أكون كالغير بالنسبة إلى هذه الأعضاء ، فلا أشعر بيدى وهى تتحسس هذه الأعضاء مثلا ، وإن شعرت بمقاومة الأشياء أو نعومتها أو خشونتها .. إلخ[3] . فثمة نوعان من الظاهرة يختلفان كل الاختلاف : وأعنى بهما جسمي بالنسبة إلى نفسه ، وجسمي بالنسبة إلى الغير . واكتشاف جسمي كموضوع اكتشافٌ لوجوده كما يراه الغير . فإذا أردنا إذن أن نعرف طبيعة

---

(١) . الوجود والعدم ص ٣٦٥ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٦٦ .

(٣) « الإحساس يحمل إلينا معرفة الأشياء فى الخارج ، ولكن المعرفة نفسها لا تستطيع أن تبلغ الإحساس : أو كما يقول أوجست كونت : « لا تستطيع العين أن ترى نفسها » الوجود والعدم ، ص ٣٧٩ .

الجسم فيجب أن نضع أنفسنا فى المستوى الصحيح من الوجود الذى يتفق مع البحث دون أن نخلط بين المستويات الوجودية . يحسن بنا إذن أن نبحث أولا عن طبيعة الجسم كوجود بالنسبة إلى نفسه être - pour - soi ثم عن الجسم كوجود للغير être - pour - autrui ، وهما نوعان من الوجود لا صلة بينهما ولا يمكن إحالة أحدهما إلى الآخر . فالوجود لذاته إما أن يكون جسماً كله أو شعوراً كله . وكذلك الوجود للغير إما أن يكون جسماً كله أو شعوراً كله .

الجسم كوجود لذاته

ينبغى ألا يغيب عن بالنا دائماً أن الوجود لذاته وجود — فى — العالم ، فهو لا ينفك قائماً بين الموضوعات ، وأنه لا وجود لذاتية خالصة pure subjectivité دون موضوعية : فالآنية فى علاقة متصلة مع الأشياء ، أو هى دائمة مشتبكة فى موقف معين engagé en situation ، وهذه ضرورة وجودية nécessité ontologique . فإذا تردد بين نوعين من عدم الضرورة contingences كان من الضرورى أن أرتبط بوجهة النظر هذه أو بتلك ، فليس من الضرورى أن أرتبط بوجهة النظر هذه بالذات دون غيرها. وعدم الضرورة هذا المزدوج يضم بين أحضانه تلك الضرورة التى يسميها سارتر la facticité du pour - soi[1] والجسم « هو الصورة العابرة التى تتخذها ضرورة عدم ضرورتى » والجسم ليس شيئاً آخر غير الوجود لذاته ، وهو ليس وجوداً فى ذاته داخل الوجود لذاته ، وإلا تحجر بذلك كل شىء ، ولكنه هذه الواقعة وهى أن الوجود لذاته ليس أساس نفسه ، طالما كانت هذه الواقعة تتبدى فى ضرورة الوجود كموجود عابر مشتبك بين موجودات أخرى عابرة » . فالجسم لا يتميز بذلك عن الموقف الذى يرتبط به الوجود لذاته ، ما دام الوجود أو اتخاذ موقف معين

---

(١) الوجود والعدم ص ٣٧١ .

شيئاً واحداً بالنسبة إلى الوجود فى ذاته[١] . بيد أن الوجود لذاته يتجاوز الجسم دائماً نحو نفسه ، ولهذا فإن الجسم لذاته ليس من المعطيات التى يمكن أن أحيط بمعرفتها ، فهو موجود دائماً كشىء أتجاوزه وأعدمه . فليس اتحاد الجسم والنفس اتحاداً بين جوهرين متميزين ، ولكن على العكس من ذلك ينبع من طبيعة الوجود لذاته أن يكون جسماً بالضرورة ، أى أن إفلاته المُعْدِم (العادم) للوجود يتم على شكل ارتباط فى العالم .

والحواس هى عدم الضرورة الكائنة بين ضرورة الاختيار وحريته . فمن الضرورى مثلا أن أرى الكتاب على يمين أو على شمال المائدة ، ولكن ليس من الضرورى أن أراه على شمال المائدة ، وأخيراً فأنا حر أن أرى الكتاب على المائدة أو أرى المائدة تحمل الكتاب[٢] . فظهور الأشياء للحواس مرتبط بموقف معين وعلاقات معينة مع غيرها من الأشياء ؛ فأنا أسمع الآن هذا اللحن ، ولكننى أسمعه عبر الباب أو من خلال النافذة أو فى قاعة الموسيقى إلخ ، وإلا لم يعد الشىء — فى — العالم إزاء موجود—فى— العالم . ولكن هذه الأشياء يمكن أن تظهر فى عدد لا نهائى من الأشكال وفقاً لقواعد موضوعية بحتة ، فإذا كانت المحبرة تخفى جزءاً من المائدة فليس ذلك ناتجاً عن طبيعة حواسى ، ولكن عن طبيعة المحبرة وقوانين الضوء . وإذا كان الشىء يأخذ فى الصغر كلما ابتعد عنا ، فينبغى ألا نفسر ذلك بوهم الشخص الملاحظ ولكن بقوانين المنظور الموضوعية المعروفة . والعين هاهنا هى مركز الإشارة centre de référence الموضوعى ، أو هى النقطة التى تتلاقى عندها الخطوط الموضوعية ، كل ما فى الأمر أننا لا نرى هذا المركز ، وإنما نحياه أو نحن هو "nous le sommes" وهكذا تحيلنا الموضوعات فى العالم إلى موضوع لا يمكن أن يكون موضوعاً لنا

---

(١) الوجود والعدم ص ٣٧٢ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٨٠ .

لأننا نحن هذا الموضوع . وهذا الموضوع يظهر فى العالم فى الوقت نفسه الذى يظهر فيه العالم لأنه يُعْرَف باتجاه الأشياء إليه ، وبغيره لن تتخذ الأشياء اتجاهاً معيناً ، بل تصبح كل الاتجاهات بالنسبة إليها سواء . وكل الأشياء تشير إلى هذا الموضوع دون أن أستطيع مطلقاً القبض عليه ، وبعبارة أخرى : إن هذا الموضوع ليس موضوعاً non-objet .

فلا بد إذن أن أفقد نفسى فى العالم لكى يوجد العالم ، وحتى أستطيع التعالى عليه . . وهكذا لا تفترق هذه العبارات فيما بينها « لقد ولجت العالم » أو « أتيت إلى العالم » أو « هناك عالم » أو « أن لى جسماً » . وجسمى إذن فى كل مكان ، والأشياء جميعاً تتجه نحوه دون أن أستطيع إدراكه أو معرفته .

وما نقوله عن الحواس يمكن أن نعممه على الجسم كله «فالجسم هو مركز الإشارة الكلى الذى تشير إليه الأشياء »[1] .

وجسم الغير عبارة عن أداة بين الأدوات أو أداة تستخدم غيرها من الأدوات ، أو بتعبير سارتر machine - outil ، فأستطيع إذن استخدامه لكى أصل إلى غايات لا أستطيع أن أصل إليها وحدى ، فأوجه أفعاله بإصدار الأوامر أو التوسلات إليه ، وأن أحذر فى الوقت نفسه من هذه الأداة الدقيقة التى يعرضنى استخدامها للخطر . فأنا بالنسبة إلى الغير فى هذه الحالة أشبه بالعامل بالنسبة إلى الآلة التى يديرها والذى يحاول فى الوقت نفسه ألا تؤذيه . ولكن لكى أستغل جسم الآخر كأداة أجد نفسى فى حاجة إلى أداة أخرى هى جسمى[2] . فهو المفتاح الذى أدير به تلك الآلات . وكل أداة تحيل إلى غيرها من الأدوات على أنها المفتاح لتلك الأدوات ، أو أن تلك الآلات مفاتيح لها ، والعالم بالنسبة إلى الوجود فى ذاته نداء إلى الفعل ، وكل

---

(١) الوجود والعدم ص ٣٨٣ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٨٥ .

فعل يشير إلى غيره ، وهكذا باستمرار (يربط سارتر ربطاً محكماً بين الإدراك الحسى والفعل ، فهو يقترب إلى حد كبير من برجسون وجماعة الفعليين pragmatistes ، وإن يكن الفعل يتعالى فى المستقبل على المدرك الحسى) والمكان كله وسيلة لتنفيذ الفعل instrumental وهو مملوء بالسبل والاتجاهات المختلفة التى تنتقى من بينها الذات ما تراه . والمدركات الحسية ليست أكثر من وعود promesses أو هى التخطيط الإجمالى العام لكل أفعالى الممكنة بحيث يتعالى الإدراك الحسى على نفسه نحو الفعل ، وكأن العالم كله عبارة عن « خواء فى المستقبل دائماً » creux toujours en futur ؛ لأننا دائماً فى المستقبل بالنسبة إلى أنفسنا . وهذا المستقبل موضوعى إلى أقصى درجة ، لأنه يحيل دائماً إلى عدد لا متناه من مجموعات الأدوات ، وكل مجموعة من الأدوات ustensiles تنتهى بأن تشير إلى أداة هى مفتاحها جميعاً . وبدون هذا المفتاح تظل الأدوات متعادلة فى القيمة أو فى مرتبة الوجود — فى — ذاته .

« وهكذا نجد أنفسنا — كما يبدو لنا — أمام ضرورة مزدوجة متناقضة ، فكل أداة لا يمكن استخدامها — أو حتى الإمساك بها — إلا عن طريق أداة أخرى فالكون كله إحالة موضوعية لا محدودة من أداة إلى أداة . وبهذا المعنى يقتضى تركيب العالم ألا نستطيع أن ندخل فى عالم الأدوات إلا إذا كنا نحن أنفسنا أدوات ، وألا نفعل شيئاً إلا إذا كنا مفعولين[1] ، ومن جهة أخرى نجد أن كل تركيب من الأدوات لا يكتشف إلا بتحديد معنى له ، وهذا التحديد نفسه عملى فعال — كدق مسمار أو نثر البذور . وفى هذه الحالة يحيل التركيب مباشرة إلى مركز . هذا المركز أداة موضوعية محدودة بمجال الأداة le champ instrumental الذى يشير إليه ، وهو الأداة التى نعجز عن استعمالها

---

(١) Que nous ne puissions agir sans être agis

وإلا أحلنا ذلك إلى اللانهائية . وهذه الأداة لا نستعملها لأنها نحن . ونحن نحياها دون أن نعرفها .

وكل أداة إما أن تكون موالية أو معادية للذات وفقاً للإمكانية التي تريد الذات تحقيقها في العالم . فهي إما أن تقاومنا وترفض الدخول في حوزتنا ، أو تخضع لنا وتذعن لمشيئتنا . وبذلك يمكن أن نصل إلى هذه النتيجة المتناقضة وهي أن الجسم هو ما نحياه مباشرة ، بيد أن بيننا وبينه عالماً بأكمله من الأدوات والآلات التي نتجاوزها دائماً نحو إمكانياتنا . فطبيعة الجسم بالنسبة إلينا pour-nous هو ما نتجاوزه دائماً le dépassé [1] .

والجسم هو الماضي Passé ، لأنه الحضور المباشر للأشياء الحسية حيال الذات مادام . هذا الحضور يشير إلى مركز إشارة قد تم تجاوزه أو عبوره سواء نحو ظهور أشياء أخرى ها هنا ، أو نحو تركيب جديد من الأشياء كأدوات choses-ustensiles . فهو في الوقت نفسه وجهة نظر [2] point de vue ونقطة ابتداء point de départ . ونقطة البداية هذه التي أعبرها دائماً والتي هي نفسي التي ارتدت ورائي هي ضرورة عدم ضرورتي . وهي ضرورة مزدوجة لأنها الإدراك المتصل للوجود لذاته بواسطة الوجود في ذاته ، وهي أيضاً تلك الواقعة الوجودية التي لا تجعل في استطاعة الوجود في ذاته إلا أن يكون أساساً لوجوده . فأنا جسمي طالما كنت نفسي ، وأنا لست جسمي إذا لم أكن نفسي ، أي أنني أفلت منه بإعدامي لما أنا عليه [3] . فهو العقبة الموضوعة في طريقي من نفسي والتي يجب أن أتخطاها دائماً . بيد أن هذا التخطي يتم دائماً في العالم ، لأن التناهي شرط ضروري للوجود لذاته ، فالجسم إذن شرط ضروري من شروط الفعل . فمن البديهي أن المرء لا يكفيه

(١) لكي نفهم كلمة depassé قارن بين الرمز وما يرمز إليه ، أو الكلمة ومعناها . ونحن نتجاوز عن الكلمة لكي نعرف المدلول . الوجود والعدم ص ٣٩٥ .

(٢) الجسم هو وجهة النظر التي لا يمكن أن أتخذ نحوها وجهة نظر أخرى .

(٣) الوجود والعدم ص ٣٩١ .

التمنى كى يصل إلى غاياته وإلا لم نعد نستطيع التفرقة بين الشهوة والإرادة ، وبين الحلم والفعل ، وبين الممكن والواقع . ولم يعد تصور الإمكانيات ممكناً إذ يكفى أن أتصور لكى يتحقق ما أتصوره ، فيختلط الحاضر بالمستقبل .

يتضح لنا إذن أن الجسم ليس شيئاً مضافاً إلى النفس، وإنما هو تركيب ضرورى لوجودى وشرط ضرورى لتطلعى المتعالى نحو المستقبل ، بل هو شرط ، أو هو الضرورة التى تفرض على الاختيار[1] ومن الواضح أن الشعور لا يحيا جسمه إلا على هيئة شعور ، فالجسم تركيب شعورى لشعورى . وهذا الشعور هو ما يسميه سارتر بالغثيان La Nausée [2] . وتحاول الذات أن تتخلص منه فى إلحاح بأن تتألم أو تشعر باللذة ، ولكن الألم أو اللذة يكشفان دائماً عنه، فهو خلف الإحساسات والمشاعر جميعاً . وليس هذا النوع من الغثيان مجازاً استعرناه من بعض الحالات الفسيولوجية ، ولكن الحالات الفسيولوجية العينية للغثيان تقوم على ذلك الغثيان الوجودى الذى أشرنا إليه[3] .

يمكن الآن أن نلخص النتائج الهامة التى وصلنا إليها من تحليل فكرة الجسم بالنسبة إلى ذاتى pour-moi ، فهو مركز الإشارة الذى تشير إليه الأشياء والأدوات ، أو هو عدم الضرورة الذى يحياه الموجود لذاته . فهل يقتصر الجسم على أن يكون هذا فحسب ، ولا شىء غيره ؟ كلا . فكما أن للذات مستويات مختلفة من الوجود ، فكذلك للجسم مثل هذه المستويات . الجسم وجود لذاته كما هو وجود للغير .

الجسم كوجود للغير le corps pour-autrui

والمسألة واحدة سواء درسنا جسم الغير أو جسمنا كما يبدو للغير . وإذا أردنا اليسر بدأنا بدراسة جسم الغير كما يبدو لنا . ويحسن بنا أن نلاحظ قبل

---

(١) الوجود والعدم ص ٣٩٣ .
(٢) الوجود والعدم ص ٤٠٤ .
(٣) الوجود والعدم ص ٤٠٤ .

البدء فى هذه الدراسة أن العلاقة الأساسية بيننا وبين الغير ليست علاقة جسم بجسم وإلا كانت علاقة خارجية محضة ، وقد بينا من قبل أن علاقتنا بالغير يجب أن تقوم على سلب داخلى négation interne قبل كل شيء . وأنا أدرك الغير أولا على أنه الذات التى تحيلنى إلى موضوع ، ثم الذات التى تحيلها ذاتى إلى موضوع . فالجسم إذن ليس هو أول ما نلقاه من الغير ، وإنما نلقاه بعد ذلك . فهو تركيب ثانوى structure secondaire ، والظاهرة الأساسية فى موضوعية الغير هى أنه تعال متعالى عليه transcendance transcendée ففى اللحظة التى أحاول فيها تحقيق إمكانياتى أتعالى على تعاليه ، فيصبح تعاليه موضوعاً transcendance-objet فى العالم وأداة بين الأدوات التى تشير إلى مركز إشارة ثانوى ليس هو أنا . وهذا المركز هو جسم الغير ، وهو فى هذا يشبه جسمى الذى تشير إليه الأشياء والأدوات فى العالم ، ولكنه يختلف عن جسمى فى أننى لا أستطيع أن أتخذ وجهة نظر نحو جسمى لأنه وجهة النظر التى لا يمكن أن أكون عنها وجهة نظر أخرى ، وهو أيضاً الأداة التى لا يمكن أن أستخدمها . أما جسم الآخر فهو وجهة النظر التى أستطيع أن أتخذ عنها وجهة نظر أخرى (هى جسمى) وهو الأداة التى أستطيع استخدامها [1] (أو التى تقاومنى) . فجسم الغير إذن هو تعاليه كأداة transcendance-instrument بعد أن تجاوزته نحو أغراضى الذاتية الخاصة ، وتصبح معرفته لى موضوعاً لمعرفتى أنا connaissance - objet ولكنها تظل خاوية لأننى لا أستطيع أن أدرك الفعل الذى به يعرف ، لأن هذا الفعل عبارة عن تعال خالص .

وجسم الغير — سواء أكان حاضراً أم غائباً — عبارة عن (واقعيته facticité) كأداة وكتركيب لأعضاء الحس كما تبدو لواقعيتى أنا . فإذا ظهر فعلا أمامى لم يغير ذلك من وجوده الأساسى شيئاً بالنسبة إلى ، سوى أنه شيء حاضر

---

(١) الوجود والعدم ص ٤٠٦ .

ها هنا أستطيع أن أراه وأن ألمسه وأن أستخدمه مباشرة . وبعد أن كان شيئاً ضمنياً تشير إليه الأشياء أثناء غيابه أصبح شيئاً ظاهراً ، وصار الجسم نوعاً من الوجود فى ذاته en - soi لوجود الغير ، وجوداً فى ذاته بين وجودات أخرى فى ذاتها أعبرها متجهاً نحو إمكانياتى .

والجسم هو عدم الضرورة الخالصة لحضور الغير ، وهو فى أغلب الأحيان يستتر من وراء ثيابه وزينته وتعبيره . . إلخ . ثم يأتى اليوم الذى ترتفع فيه هذه الحجب بينى وبينه باتصال المعاشرة ، وطول المخالطة ، فيلوح لى عدم الضرورة هذا لحضوره ، وينتابنى عندئذ نوع من الغثيان إثر هذا العيان المباشر لجسد الغير ، وهى ليست معرفة ولكنها إحاطة عاطفية لعدم الضرورة المطلق . فجسم الغير إذن هو واقعية تعاليه المتعالَى عليه طالما أشارت إليه واقعيتى أنا . والواقع أننى لا أدرك الغير كجسم إلا إذا أدركت فى نفس الوقت بطريقة غير ظاهرة جسمى كمركز إشارة يدل عليه الغير [1] . بيد أن جسد الغير ليس على علاقات خارجية صرفة مع الأشياء الأخرى وإلا كان عبارة عن «جثة» هامدة cadavre ، وإنما يتبدى جسم الغير دائماً فى موقف en situation يرتبط به ارتباطاً تركيبياً ويبدله وفقاً لحريته (الجثة لا يمكن أن تتخذ موقفاً معيناً وإنما ترتبط بعلاقات خارجية محضة مع الأشياء . والعلم الذى يدرس هذه العلاقة هو علم « التشريح » والفسيولوجيا هى تركيب الحي ابتداء من الجثة وبذلك لا تستطيع أن تدرك عن الحياة شيئاً !) . وهذا الارتباط فى موقف ليس شيئاً آخر غير تعالى الغير ، كل ما فى الأمر أن هذا التعالى أصبح موضوعا بالنسبة إلى بعد أن تعاليت عليه . وجسم الغير ذو دلالة signifiant ، وهذه الدلالة هى حركة التعالى بعد أن تحجرت ، وهو مجموعة من العلاقات ذات الدلالة مع الأشياء . فهو المائدة التى ينظر إليها ، والمقعد الذى يتناوله ، والرصيف الذى

(١) الوجود والعدم ص ٤١٠ .

يمشى عليه ، والهواء الذى يتنفسه ، والماء الذى يشربه ، واللحم الذى يأكله [١] .

وكذلك يتبين لنا أن جسم الغير لا يفترق عن الموقف الذى يكون فيه . كما يجب أن نلاحظ أن أعضاء جسمه لا توجد متميزة أو منفردة عن الجسم ككل comme tatalité . فالكل هو الذى يحدد حركة الأجزاء ، وهو ميزة لا توجد فى الأشياء [٢] . « فليست اليد التى تُرْفع وإنما بيير هو الذى يرفع يده » ويتحدد الجسم دائماً بما هو خارجه ، أو أننا نصل إليه دائماً عن طريق الأشياء التى يستخدمها فى الزمان والمكان العكسى [٣] . وبالاختصار نستطيع أن نقول إن الوجود كموضوع للغير أو الوجود كجسم تعبيران وجوديان عن وجود الذات للغير l'être - pour - autrui du pour-soi .

وأخيراً يوحِّد سارتر بين الشخصية والجسم ، ويرى فى دراسات كرتشمر عن الشخصية وصلتها بالجسم ما يبررها .

بيد أن سارتر يعود فيقول إن جسم الغير يحيل دائماً إلى شىء وراءه ، أو هو « جسم أكثر من الجسم corps - plus - que - corps إذ أن الغير يُعْطَى لى دائماً بلا واسطة وبصورة كلية فى التجاوز الدائم (لواقعيته) ، ولكن هذا التجاوز لا يبعث بى إلى ذاتية أخرى ، فهى واقعة موضوعية : أن يبدو لى الجسم ــ سواء كان تركيباً عضوياً أو شخصياً أو أداة ــ عارياً عما حوله ، وأن يحدد بما حوله . فيجب ألا نخلط بين جسم الغير وبين موضوعيته ، فموضوعية الغير هى تعاليه المتعالَى عليه . والجسم هو (واقعية) هذا التعالى . ولكن لا انفصال بين جسمية الغير وموضوعيته [٤] .

---

(١) الوجود والعدم ص ٤١١ .

(٢) إذا أردت أن أعرف لون هذه الورقة التى أمامى لم أرجع إلى لون المائدة أو إلى ألوان الأوراق الأخرى .

(٣) الدلالات لا تشير إلى شىء عبر الجسد أو إلى نفسانية مبهمة ، ولكنها لا تخرج عن العالم وعن نفسها .

(٤) الوجود والعدم ص ٤١٨ .

البعد الوجودى الثالث للجسم

درسنا فيما سبق الجسم لذاته ، والجسم للغير ، ويبقى لدينا بعد ثالث هو وجود الجسم لذاته كما يعرفه الغير ، أى الكيفية التى أحيا بها جسمى كما يعرفه الغير .

ورأينا كيف تحيلنى نظرة الغير إلى موضوع وتتعالى على تعالىّ الخاص ، فهناك إذن نوع من « الأنا — موضوع » moi - objet تبدو لى أنها الوجود الذى يظل دائماً مجهولا ، والذى يفر منى دائماً نحو الغير دون أن أستطيع اللحاق به . وعلى الرغم من ذلك الفرار يمكن أن ندرك بعض التركيبات الصورية لتلك الأنا . فأنا أشعر مثلا أن الغير ينفذ إلى أعماق وجودى الواقعى . وهذا الوجود الواقعى هو الجسم . فأنا لا أحيا جسمى فحسب ، وإنما أحياه فى هذا الفرار نحو كائن موجود وسط العالم ، وكأن جسمى عندئذ وجود فى ذاته ، وجود خارجى بالنسبة إلىّ ، لأنه بالنسبة إلى الغير ، وهذا هو البعد الثالث الذى نعنيه . ولتوضيح هذه الفكرة نقول : إن جسمى ليس هو وجهة النظر الذى اتخذها فحسب ، ولكنه وجهة النظر التى يراها الغير من وجهات نظر لا أستطيع بلوغها وإنما ترتد عنى فى كل الأنحاء ، وهو الحواس التى لا أعرفها أنا وإنما يعرفها الغير كموضوع ، وهو الأداة التى لا أستعملها أنا وإنما يستعملها الغير للوصول إلى غاياته . وبذلك يصير جسمى شيئاً معزولا عنى aliené فى ذاتية أخرى غير ذاتيتى هى ذاتية الغير[1] . وهذا العزل يفسر بعض أمراض الخجل والحيرة والتردد . . فالمرء يشعر أنه يريد أن يقبض على وجوده هذا للغير كيما يسيطر عليه أو يستعمله ، ولكنه لا يظفر من ذلك بشىء لأنه ليس وجوداً عينيًّا ، وإنما وجود غائب دائم الفرار ، وهذا ما يبعث الذات على الحيرة والخجل بحيث يتطلع

---

(١) إن موضوعية جسمى بالنسبة إلى الغير لا يمكن أن تكون موضوعاً بالنسبة إلى . وإنما أشعر بها فحسب كفرار لجسمى الذى أحياه نحو الغير .

الرجل الخجول إلى الاختفاء عن أعين الناس والقضاء على هذا البعد الثالث من جسمه المعزول corps aliené . وهو البعد الذى يكون فيه جسمنا بالنسبة إلينا ، ولكننا لا نستطيع أن ندركه أو نصل إليه . وهكذا نجد أن الغير يقوم بوظيفة لا نستطيع نحن القيام بها ، وهى أن يرانا كما نحن . فإذا خضعنا للغير ورأينا أنفسنا كما يرانا ، حاولنا بذلك أن نفهم وجودنا عن طريق اللغة ، وأن نستغل معرفة الآخر بنا لكى نعرف أنفسنا ، أو بتعبير آخر أننا نضع أنفسنا موضع الغير بالنسبة إلينا . ونحن نستطيع فى بعض الأحيان أن نتخذ من أعضاء جسمنا أداة ، فكأننا بذلك نقف منه موقف الغير [1] ، وكأن جسمنا هو جسم الغير . وهذا هو الموقف الذى لم يستطع المفكرون الذين ابتدءوا منه أن يضعوا المشكلة وضعاً سليماً ، إذ يصبح الجسم عندئذ موضوعاً لا مركزاً للإشارة ، وتفلت طبيعة الجسم بالنسبة إلينا من أيدينا .

---

(١) راجع الوجود والعدم ص ٤٢٠ — ٤٢١ — ٤٢٥ .

الفصل الخامس

العلاقات العينية بالغير

تناول سارتر فيما سبق علاقتنا الأساسية بالغير ، واستطاع عن طريق تحليل هذه العلاقات استخلاص الأبعاد الوجودية الثلاثية للجسم ، وبين أيضاً أن الجسم فى اتخاذه موقفاً معيناً يدرك الغير فى تعاليه المتعالى عليه . والآن يعالج سارتر العلاقات العينية بالغير ، وهى علاقات تضم بين جوانحها تلك العلاقة الأساسية الأولى التى تعرضنا لها آنفاً ، وإن تكن فى ذاتها مظاهر جديدة من الوجود لذاته .

وثمة اتجاهان أوليان تصطنعهما الذات حيال الغير ، فهى إما أن تتعالى على تعالى الغير ، أو أن تبتلع وتتمثل فى داخلها هذا التعالى دون أن تُفْقِدَه طابعه المتعالى . والذات تحاول أن تتخلص من وجودها فى ذاته بالنسبة للغير . ولما كانت حرية الغير هى السر فى مثل ذلك الوجود فإن الذات لاتفتأ تحاول الاستيلاء على هذه الحرية كيما تكون أساساً لنفسها ، فكأن صلة الذات بالموضوع الذى تبدو عليه للآخرين هى الأصل فى العلاقات العينية بالغير [1] . وهكذا تظل الذات فى دورة دائمة من الفرار والتعقب ، الفرار من الوجود فى ذاته ، وتعقب الوجود فى ذاته ولذاته ، فهى على حد تعبير سارتر le pour - soi et poursuivant - poursuivi .

وكل من هذين الاتجاهين فى مقابل الآخر ، وفى موت أحدهما ظهور للآخر ، أعنى أن سقوط أحدهما يدفع إلى اعتناق الآخر . فلا وجود للديالكتيك فى علاقتنا بالغير ، وإنما الأمر أشبه بالدائرة . وفى كل اتجاه يكمن الاتجاه

---

(١) الوجود والعدم ص ٤٢٩ .

المقابل لأنه لا يمكن أن يوجد الواحد منهما دون شيء من التناقض الداخلى يتجه به الوجهة الأخرى ، وبتعبير أفضل : إن كلا منهما فى جوف الآخر ويسبب موته . فلنبدأ إذن بأيهما ، مادام كل منهما يفضى إلى الآخر [١] .

الحب

الصراع هو المظهر الذى تتخذه علاقتنا بالغير ، فإن ما يجرى على ذاتى يجرى على الغير . وكما أحاول أن أسيطر على الغير أو أتحرر من ربقته ، كذلك يحاول الغير أن يسيطر علىّ أو أن يتحرر من قبضتى . فالصراع بيننا فى حركة من الشد والجذب لاتنقطع .

فإذا بدأنا من هذه الواقعة : وهى أن الغير يبدو أول ما يبدو على هيئة « النظرة » ، أدركنا أن وجودنا للغير شيء يملكه الغير دون أن نملكه ، وأن الغير يحتفظ بسر لا نستطيع الاطلاع عليه ، وهذا السر هو أنه يرانى كما أنا . فهو يسلب وجودى لكى يمنحنى فى نفس الوقت وجوداً آخر من لدنه . وهذا يجعلنى مسئولا عن وجودى للغير دون أن أكون فى نفس الوقت أساساً لهذا الوجود . فمحاولتى تتلخص إذن فى استردادى لهذا الوجود الذى سلبه الغير منى ، لكى أجعل من حريتى أساساً له . ولن تنجح هذه المحاولة إلا بتمثيلى لحرية الغير وابتلاعها فى ذاتى . والغير فى هذه الحالة لن يكون الغير كموضوع autrui-objet ولكنه الغير كحرية autrui - liberté . والواقع أن هذه المحاولة مصيرها الإخفاق التام ، إذ أن ابتلاع الذات والغير فى تعالٍ واحد يفقد الغير طابع الغيرية ، وهكذا يظل الصراع قائماً . والحب ليس شيئاً آخر غير هذا التمثل لحرية الغير ، وهو — وإن لم يتم مطلقاً — المثل الأعلى الذى يتطلع إليه الحب ويستمد منه قيمته [٢] .

---

(١) الوجود والعدم ص ٤٣٠ — ٤٣١ .

(٢) الوجود والعدم ص ٤٣٣ .

فالحب إذن صراع لايبلغ منتهاه ، ومحاولة لإذلال حرية الغير وإخضاعها لسلطان الذات العاشقة دون أن تفقد الذات المعشوقة في نفس الوقت حريتها وسلطانها . فلو أن الحب كان امتلاكاً جسمياً فحسب لهان الأمر ، ولكنه محاولة من العاشق كيما يصبح معشوقاً فى الوقت نفسه ، فإذا لم يتم للعاشق مايريد أخفق الحب إخفاقاً ذريعاً . وبالاختصار فإن العاشق يتمنى أن يمتلك حرية الغير بوصفها حرية ، وأن يصبح معشوقاً من هذه الحرية ، أى أن تختار هذه الحرية — لا فى بداية المغامرة فحسب — ولكن فى كل لحظة من لحظاتها. والمحب لا يريد أن يكون سبباً فى هذا الاختيار وإنما المناسبة الوحيدة له ، وإلا وضع المحبوب فى عالم من الأدوات والأشياء فأفقده بذلك حريته . إذ أن المحبوب يريد أن يكون إلى ناحية ، والعالم كله فى ناحية أخرى . فهو « يلخص » العالم بالنسبة إلى المحبوب ، ويكون الموضوع الذى يحدد تعاليه والذى يتجه إليه تعالى الغير متعالياً فى طريقه على الأشياء جميعاً — ليقف عنده دون أن يستطيع تجاوزه أو التعالى عليه . وبذلك تطمئن الذات وتشعر بالأمن بعد أن تخلصت من وجودها كأداة ووسيلة يصطنعها الآخر لبلوغ أهدافه ، وبعد أن أصبحت شيئاً لا يمكن تجاوزه l'indepassable ، بل صارت الهدف الأخير ، والفرض الأسمى والقيمة العليا والحد المطلق ، بل الأساس الذى يقوم عليه كل حكم أو تقويم . ولا بد أن يتم ذلك كله باختيار الغير المطلق دون أى إرغام أو اضطرار .

وبدلا من ذلك القلق الذى كان يساورنا — قبل أن نصبح معشوقين — لافتقارنا إلى ما يبرر وجودنا ، يغمرنا شعور بأن وجودنا مرغوب فيه بكل تفصيلاته ، وأننا قد عثرنا أخيراً على ما يبرره .

فكيف يفشل الحب إذن ؟

الواقع أن المحبوب يرى المحب كموضوع بين غيره من الموضوعات ، وأداة يستخدمها فى تعاليه ، ولكنه لن يحاول أن يجعل من ذلك الموضوع حداً له ،

أو أن يجعل من نفسه أسيراً لحريته . فعلى المحب إذن أن يغريه ويغويه . وفى هذا الإغراء والإغواء لا أحاول أن أظهر للغير ذاتيتى وإلا اختفت ذاتية الغير على الأثر . وهى تلك التى أريد تمثلها . فالإغواء إذن محاولة لامتلاك الغير عن طريق موضوعيتى أى أن أكون بالنسبة إليه objet-fascinant ، فأسعى بأفعالى المختلفة إلى أن أوجه تعاليه نحو إمكانياتى الميتة ، لكى تصبح فى نهاية الأمر الحد الذى لا يمكن عبوره ، أو أحاول القيام بدور الوسيط بين المحبوب وبين العالم بأن أظهر ارتباطى بالعالم عن طريق الثروة أو القوة أو النفوذ . . إلخ . وكلتا المحاولتين لا قيمة لهما بغير الاعتراف الحر الذى يبديه المحبوب نحوهما . فأنا أتخبط دائماً فى هذه المحاولات لإغراء المحبوب تخبط الأعمى ، لأننى لا أستطيع أن أتنبأ بتأثيرها مادام الآخر حر فى تأويلها كيفما شاء ، وإعطائها التفسير الذى يريد ، وبذلك تفلت منى دائماً دلالة أفعالى ومعناها .

بيد أن الإغراء ليس هو الحب ، فقد يغرينى خطيب أو مشعوذ أو ممثل . . إلخ ، فينال إعجابى دون أن يظفر بحبى . فمتى يصبح المعشوق عاشقاً ؟

والجواب بسيط . . عندما يحاول أن يكون معشوقاً . وبذلك يستحيل فى نظر العاشق إلى موضوع ثمين يحرص على امتلاكه مهما كلفه الأمر . وهذا يتنافى مع المثل الأعلى للحب وهو امتلاك الآخر بوصفه الآخر أى بوصفه « ذاتية ناظرة » subjectivité regardante فكأن الحب هو أن يكون الإنسان محبوباً . ونحن ندور إذن فى حلقة مفرغة وتناقض مستمر ، إذ تسعى الحرية إلى القضاء على نفسها ، وترفض الذات أن تضع نفسها كذات ، وإلا اختفت نظرة الآخر واستحال إلى موضوع ، ومن ثم اختفت كل إمكانية للحب بعد أن اقتصر أمره على الموضوعية . فإذا حاول المحبوب أن يضع الأساس لوجود الحب لم يستطع ذلك إلا بأن يتعالى عليه كما يتعالى على الأشياء ، وبذلك لا يمكن لهذا التعالى أن يجعل من الموضوع الذى يتعالى عليه

حداً لتعاليه [١] . وهنا يكمن التناقض فى الحب . والواقع أن بين الذوات هوة لا يمكن عبورها لأن كل ذات عبارة عن سلب داخلى للأخرى ، وعدم قائم بين هذين السلبين الداخليين . والحب يريد أن يعبر العدم القائم بين الذوات مع احتفاظه بالسلب الداخلى ، وينتهى الأمر بالمحبين إلى أن يظل كل منهما فى ذاتيته ، وأن يشرع فى اتخاذ الآخر وسيلة من الوسائل .

ويكفى أن ينظر إلى المحبين شخص ثالث[٢] tiers كيما يشعر كل منهما بموضوعيته وموضوعية الآخر ، ويصبح الحب موضوعاً يتجه نحو الآخر ، ولهذا يلتمس المحبون الوحدة ، لأن ظهور « الثالث» قضاء على الحب . وهذه الوحدة لا يمكن العثور عليها لأننا موجودون دائماً بالنسبة للذوات الأخرى ، والذوات الأخرى موجودة دائماً بالنسبة إلينا . فالحب يفشل لأسباب ثلاثة :

١ — أنه حلقة مفرغة لانهاية لها ، إذ الحب معناه أن نُحَبّ ، وأن نُحَب معناه أن نُحِب . . وهكذا .

٢ — أن تحول المحبوب إلى ذات يحيلنى إلى موضوع ممكن فى كل لحظة .

٣ — الوحدة التامة لا وجود لها ، وبذلك يصبح الحب — وهو هذا المطلق — شيئاً نسبياً إزاء الآخرين .

الماسوشية أو « حب العذاب »

فإذا أخفق الحب اتجهت الذات وجهة أخرى ، وعكست ذلك المثل الأعلى الذى شرحناه ، فبدلا من أن تبتلع الآخر مع الاحتفاظ بغيريته ، تحاول أن يبتلعها الآخر وأن تذوب فى ذاتيته للتخلص من ذاتيتها . وهذا هو اتجاه « الماسوشية » ، إذ تحاول الذات أن تدع للغير مهمة وضع الأساس لوجودها فيستحيل إلى الوجود فى ذاته بواسطة حرية الغير ، بعد أن تتنكر لذاتيتها ، وتتنكر

---

(١) الوجود والعدم ص ٤٤٤ .

(٢) راجع مسرحية Huis Clos لسارتر .

حريتها ، وترفض أن تكون شيئاً آخر أكثر من موضوع . وبدلا من أن تحاول إغواء الآخر بموضوعيتها كما كانت تفعل فى الحب ، تحاول إغواء نفسها بموضوعيتها للغير ، وينتابها نوع من الدوار أمام الهوة السحيقة لذاتية الغير . وهذه المحاولة فاشلة أيضاً لأننى كى أفتن نفسى بذاتى — كموضوع moi - objet يجب أن أعاين هذا الموضوع كما هو للغير ، وهو أمر مستحيل ، وينتهى بى الحال إلى الشعور بذاتيتى من جديد . فالرجل الذى يدفع نقوده لامرأة كيما تضربه بالسياط يستخدمها كأداة ، وبذلك يعود إليه تعاليه من جديد ، وتقلع عنه موضوعيته ، ليجد أمامه موضوعية الآخر مرة ثانية . وهكذا تفشل هذه المحاولة الماسوشية . وليس ذلك بغريب إذا تذكرنا أنها رذيلة vice ، والرذيلة معناها « حب السقوط » l'amour de l'échec ، بحيث ينتهى الحال بالرجل المحب للعذاب إلى أن يعشق السقوط لذاته ، ويجعله هدفاً أساسياً له ، وعندئذ لا يمكن إقناعه بسقوطه إذ يعتقد أنه قد نجح فى تحقيق هدفه .

عدم الاكتراث l'indifférence

وإخفاق هاتين المحاولتين قد يكون مناسبة للاتجاه نحو عدم الاكتراث . وعدم الاكتراث معناه أن تحيا الذات فى عالم صرف من الأدوات والأشياء ، وأن تتخيل أنها وحدها التى تستطيع أن تَرى دون أن تُرى ، فتخدع بذلك نفسها وتموه وجودها وتزيفه . وهى تحاول أن تتعالى على إمكانيات الغير بإمكانياتها الخاصة فلا تجد لذلك سبيلا ، لأنها لن تُشْعِر الغير بحريتها المتعالية بعد أن أحالته إلى موضوع لا يشعر ، وأداة لا تحس ، وأذابت حريته فى نظرة واحدة . وهى تنظر إلى الغير وفقاً للوظيفة التى يؤديها ، فهو ليس أكثر من وظيفته .

والذات ها هنا تختار أن تكون « رائية » فحسب ، وهذا النوع من النظر هو والعمى شىء واحد ، لأنه تجاهل للغير ، وعدم اعتراف بوجوده الحر الذى

لايفترق عن وجودى فى شىء وهو نوع من الانعزالية أتجنب فيه الناس كما أتجنب العقبات القائمة فى سبيلى دون أن أرتاب أن فى إمكانهم النظر إلىّ كما أنظر إليهم[1] ، وأستطيع عندئذ استغلالهم وفقاً لمصلحتى إذا حصلت على المفاتيح التى تفتح مغلق نفوسهم ، ووعيت «كلمة السر» التى أتسلل بها إلى حصونهم .

وحالة عدم الاكتراث على نقيض الخجل ، إذ يشعر فيها المرء بالراحة والاطمئنان لأن نفسه ليست فى الخارج ، أو أنها بالنسبة إلى شىء . وقد يستمر هذا العمى حياة بأكملها ، ولكنه يحمل فى طياته سقوطه المحقق ، فبه لا أستطيع أن أحيا وجودى كموضوع ، والواقع أننى موجود طوال الوقت كموضوع بالنسبة للغير دون أن أشعر بذلك ، ودون أن أستطيع الدفاع عن نفسى ضد هذا الوجود المنظور être - vu ، أو بعبارة أخرى يملكنى الغير دون أن أستطيع الالتفات إليه . فإن شعورى بنظرة الآخر يدفعنى إلى اتخاذ الحيطة منه والذود عن وجودى أمامه ، بأن أحيله أنا الآخر إلى موضوع . أما إذا كان الآخر موضوعاً بالنسبة إلىّ على الرغم من أنه ينظر إلى فى نفس الوقت ، فأنا فى خطر دون أن أعلم . وهذا النوع من العمى يثير فى نفسى القلق ، ويدفعنى القلق إلى البحث عن وسيلة أخرى للسطو على حرية الغير .

الشهوة الجنسية .

ومحاولة الاستيلاء على ذاتية الغير وحريته عن طريق موضوعيته بالنسبة إلىّ هو ما ترمى إليه الشهوة الجنسية . والمشكلة الجنسية مشكلة لم يشر إليها الفلاسفة الوجوديون وخاصة هيدجر الذى لم يهتم بها أى اهتمام ، وكأن «الآنية» عنده لا جنس لها asexué . ومن الممكن حقاً أن نعتقد أن وصف الآنية بأنها ذكر أو أنثى تخصيص عابر لا داعى له بالنسبة لنظرية فى الوجود ، لأن الذكر

---

(١) الوجود والعدم ص ٤٤٩ .

والأنثى كلاهما موجود على السواء ، وما يجرى على هذا يجرى على ذاك[١] .
وهى حجة غير مقنعة ، فعلى الرغم من أن اختلاف الجنس ينتمى إلى مجال الواقعية facticité فليس ذلك الاختلاف شيئاً عرضياً عابراً ، وإنما هو تركيب أساسى فى وجودنا للغير ، وهو يبدأ معنا من المهد إلى اللحد وإن تشكل بأشكال مختلفة ، واتخذ صوراً متعددة .

والشهوة الجنسية التى نعانيها أو يعانيها الغير هى التى تكشف لنا عن الآخر كجنس ، وعن أنفسنا كجنس أيضا ، كما يجب تحديدها بموضوعها المتعالى لأن كل نظرية ذاتية أو باطنة immanentiste (أى النظريات التى تجعل من الشهوة الجنسية واللذة شيئاً واحداً) لا تفسر لماذا نشتهى امرأة معينة ، فإشباع اللذة أو امتلاك جسم الغير (إذا عنينا بالامتلاك هنا العملية الجنسية) ليس هو الشهوة الجنسية ، وعلى كل حال ، فالفعل شىء آخر غير الشهوة ، ومما يثبت ذلك اختلاف الطرق لإشباعها عند الأفراد والجماعات . فالفعل أو عدم الفعل يتدخل بعد الشهوة ، وينضم إليها من الخارج . فما هو موضوع الشهوة ؟ قد يثير الشهوة صدر ناهد أو ذراع بضة أو ساق عارية ، ولكنها جميعاً لاتبعث على الاشتهاء إلا لأنها أجزاء من جسم ، والجسم لايثير إلا لأنه فى وضع معين . وهكذا نرى أن الشهوة ليست أمراً فسيولوجياً بسيطاً ، وإنما نراها تضع العالم لأنها اتجهت نحو جسم معين ، وأنها وضعت الجسم لأن جزءاً منه قد أثارها . فنحن لانشتهى إذن موضوعاً مادياً صرفاً لأن الموضوع المادى لايتخذ موقفاً en situation وإنما يظل الشعور مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالجسم الذى نشتهيه ، فنحن نشتهى دائماً جسماً حياً شاعراً لأن الشعور هو الذى يمنح للجسم وحدته ومعناه « فموضوع الشهوة إذن هو الجسم الحى ككل عضوى فى موقف معين فى ارتباطه بالشعور [٢] »

فماذا تريد الشهوة من هذا الموضوع ؟ لكى نجيب عن هذا السؤال لابد من

(١) الوجود والعدم ص ٤٥٢ .
(٢) الوجود والعدم ص ٤٥٥ .

أن نجيب عن سؤال آخر وهو « من الذى يشتهى » ؟ « ليس من شك أن الذى يشتهى هو أنا ، والشهوة مظهر من مظاهر ذاتيتى » وأنا أحيا جسمى عندما أشتهى بطريقة خاصة ، والشهوة ليست رغبة قوية فحسب ، ولكنها نوع من الاضطراب أو الكدر trouble ، كما يضطرب الماء فى الإناء ويتكدر من شيء لانراه ولا يتميز عنه . وهى أشبه شيء بالجوع ، وإن اختلفت عنه أيضاً اختلافاً كبيراً ، ففيها نشعر أن واقعيتنا تغمرنا من كل ناحية ، فلا نلبث أن نستسلم لها ونذعن إذعاناً سلبيًّا ، أو إن حاولنا الفرار أحاطت بنا من كل جهة وجعلت شعورنا صفيقاً كثيفاً بالنسبة إلى نفسه وكأننا فى حالة من النعاس . وعندما نقاوم هذه الحالة وننجح فى مقاومتها نشعر بالشهوة قبل أن تتلاشى فى وضوح وجلاء كما نشعر بالجوع ، ثم يختفى هذا الإحساس لكى نشعر بنوع من اليقظة مع تثاقل فى الرأس ، واضطراب فى القلب . والمهم من هذا الوصف أن الذات تختار أن تحيا جسمها بصورة خاصة ، فكأن الشهوة إذن لاتكشف لنا عن جسم الغير فحسب ، ولكن عن جسمنا أيضاً ، لا كأداة أو وجهة نظر ، ولكن على أنه واقعية خالصة pure facticité دون محاولة للتعالى عليها نحو شيء آخر ، فالشهوة هى الإمكانية المباشرة للذات فى وجودها كجسم .

فالشهوة إذن جسد ًا يشتهى جسداً آخر ليسحب معه ذات الغير . وكأن جسد الغير فى هذه الحالة أداة نصيد بها حريته أو ذاته التى التصقت بجسمه واشتبكت فى نفس الوقت بجسدى أنا ، والشهوة تشتهى جسد الغير بلا قناع وبلا زينة وبلا حركات (الحركات قناع على الجسد) ولذلك تحاول هى أن تعانقه وتقبله . . إلخ ، كيما تملكه وتجسده incarner . فهل معنى ذلك أن جسم الغير لم يكن مجسد ًا قبل أن أعانقه ؟ كلا بكل تأكيد . فإن وجود الجسم فى موقف معين معناه أن الغير يتعالى عليه نحو إمكانياته « فعناق الغير يولد جسده بالنسبة إلىّ وبالنسبة إلى نفسه بتجريد جسمه عن الفعل والحركة وحرمانه من الإمكانيات

التي تحيط به . والشهوة تعبر عن نفسها بالعناق والتقبيل كما يعبر الفكر عن نفسه باللغة [١] ، فوظيفة العناق إذن أن يولد عن طريق المتعة جسم الغير بالنسبة إلى نفسه ونفسي كسلبية ملموسة passivité touchée وجسمي بالنسبة إلى الغير وإلى كسلبية ملموسة أيضاً . وبعبارة أخرى يجب أن أجسد نفسي لكي أحقق تجسيد الغير « فأنا أجعله يحس بجسدي إزاء جسده لكي أحمله على الشعور بجسده ، وبهذا المعنى يبدو الامتلاك كتجسيد مزدوج ومتبادل » double incarnation réciproque [٢] .

بيد أن هذا الامتلاك لايتم كما أشتهي ، وكأنني أريد الإمساك بشخص يهرب مني بعد أن يترك رداءه بين يدي . فالرداء هو الذي أملكه . . أعني جسمه فحسب ، دون أن أملك المفتاح — وهو حريته — الذي أستطيع أن أفسر به أفعال هذا الجسم . فأتخبط تخبط الأعشى في عالم لا أدرك معناه . فإذا كنت لا أستطيع أن أملك الآخر بحسبانه جسداً ، فلأجعل حريته تلتصق بجسده كالصمغ ، لكي أمتلك هذه الحرية عندما أمتلك الجسد . « فمن المؤكد أنني لا أبغي امتلاك جسم الآخر ، وإنما أريد امتلاكه باعتباره "ممتلكاً" ، أعني بعد أن يصبح شعور الآخر هو وجسمه شيئاً واحداً . وهذا هو المثل الأعلى الذي لايمكن أن تبلغه الشهوة وهو : أن أمتلك تعالي الآخر كتعال خالص وكجسم في نفس الوقت . . . » [٣]

فالشهوة تحمل في طياتها عوامل إخفاقها ، ففضلا عن استحالة تحقيقها لمثلها الأعلى الذي ذكرناه فإنها معرضة لخطر دائم : وهو أن الذات في محاولتها لتجسيد نفسها تنسى تجسيد الآخر ، بحيث يصبح تجسيدها لنفسها غايتها الوحيدة وتستحيل المتعة التي تجدها في عناق الغير إلى رغبة في أن يعانقها الغير ، وأن

---

(١) الوجود والعدم ص ٤٥٩ .

(٢) يقول سارتر « الشهوة دعوة إلى الشهوة » .

(٣) الوجود والعدم ص ٤٦٣ .

تشعر بجسدها حتى الغثيان ، ويصبح الغير أداة استخدمها لهذا الغرض ، وبذلك تفقد الشهوة معناها ومادتها وتمسى شيئاً مجرداً ، وأكتشف أنني قد ملكت شيئاً بين يدى ، ولكنه ليس هو الشيء الذى ألتمسه وكأننى « كالنائم الذى يرى نفسه حين يقظته متشبثاً بحافة الفراش دون أن يذكر الكابوس الذى دفعه إلى تلك الحركة »[١] ، وهذا الموقف هو أصل السادية .

السادية

والسادية عبارة عن محاولة لتجسيد الآخر عن طريق العنف. وهذا التجسيد العنيف يجب أن يكون امتلاكاً واستخداماً للآخر فى نفس الوقت ، وهما امتلاك واستخدام لا معنى لهما لأن السادى لا يدرى كيف يتصرف بهما ، وعلى الرغم من ذلك يمضى فى محاولته الفاشلة بعد أن اختفت عن ناظريه الغاية التى كان يسعى لها ، وأفرغت الشهوة مضمونها ومحتواها ، وهو يحرص الآن على امتلاك الغير كأداة . والاستيلاء على جسده دون أن يمس الغير جسده هو ، أو يستولى على واقعيته . وبدلا من أن تحاول الذات الاستسلام لجسمها لكى تكشف للآخر القناع عن جسمه ، يرفض السادى الإذعان لجسده ويستخدم فى نفس الوقت أدوات العنف للكشف عن جسد الغير ، فموضوع السادى هو الامتلاك المباشر ، وإهمال الصلة المتبادلة بينه وبين الغير ، فهو يرمى إلى عدم تبادل الصلات الجنسية non-réciprocité مع الغير ، بل كل متعته أن يكون حراً بإزاء حرية مغلولة اليد ، وأن يشعر الغير بجسده عن طريق الألم[٢] . ولكن الذات التى ينشأ عنها هذا التجسيد لم تعد سوى أداة بين الأدوات .

وهذا النوع من التجسيد الذى يريده السادى هو ما يسميه سارتر بالفاضح obscène وهو نوع من عدم الرشاقة ، إذ أن الرشاقة تخفى جسم الآخر ولا تظهره ، وإنما

---

(١) الوجود والعدم ص ٤٦٩ .

(٢) الوجود والعدم ص ٤٧٠ .

يكون الجسم الرشيق أداة تعبر عن حرية الذات ، ويظهر الفحش obscènité عندما يتخذ الجسم أوضاعاً تجرده تمام التجرد عن أفعاله وتكشف عن جموده وهموده ، وعن عدم تكيف مع الموقف الذى يكون فيه ، ودون أن يثير فى نفس الوقت أية شهوة . فالسادى إذن يريد تحطيم اتساق الجسم ورشاقته حتى يبتلع الجسد حرية الآخر ، أو حتى يكون الغير جسداً فحسب. فالتجسيد يتم هاهنا لا عن طريق الجسد ، وإنما عن طريق العنف والتعذيب واستخدام السادى لجسمه كأداة فحسب ، ووضع جسم الآخر فى أوضاع مضطربة الاتساق ، دون أن يتجاوز نطاق الوجود كأداة . ولكن يجب ألا يخدعنا ذلك عن المطلب الذى يصبو إليه السادى وهو حرية الآخر . كل مافى الأمر أنه يخدع نفسه فيظن أن هذه الحرية ساكنة فى ذلك الجسد الذى يعذبه ويضربه ويحركه كيفما شاء، بل هى ذلك الجسد نفسه. ولا ينكشف له خداعه لنفسه إلا عندما ينظر إليه الآخر (١). فهما يكن من قسوة السادى وعنفه فإن كلمة الخضوع الأخيرة موكولة تماماً إلى حرية الضحية التى يعذبها . فإن لم تنطق بهذه الكلمة ضاعت كل المحاولة هباء . وموقف السادى من ضحيته موقف متناقض فهو من جهة يستخدم من الوسائل ما يكفل له الوصول إلى غايته آلياً ، وكأنه يختبر حزمة من المفاتيح فى أحد الأقفال ، ولكن الوصول إلى هذه الغاية يعتمد من جهة أخرى على حرية الفريسة واختيارها للخضوع والإذعان . فهو بين طرفى نقيض من الجبرية الصارمة والحرية اللامحدودة ، والدور الذى تلعبه الضحية هو مقاومتها لابتلاع جسدها لحريتها تمام الابتلاع وطغيانه عليها ، حتى ينتهى بها الأمر إلى الاستسلام « وعندئذ يكون ذلك الجسد اللاهث المعذب صورة للحرية المستعبدة المهيضة الجناح » (٢).

(١) يعرض سارتر لهذه الفكرة فى مسرحية « موتى بلا قبور » . ومعنى النظرة ها هنا أن الضحية تكشف لمعذبيها عن حريتها وتعاليها وأنها تدرك محاولتهم على أنها « سادية » . ويقتبس سارتر إحدى الفقرات من رواية فولكنر Lumière d'Août « ضوء شهر أغسطس » .

(٢) الوجود والعدم ص ٤٧٤ .

وهكذا تخفق الشهوة الجنسية لأنها إما أن تحيل بنا إلى الماشوسية أو السادية ، وكلتاهما كما رأينا لا تنجح فى تحقيق هدفها . ولذلك اعتاد بعض الكتاب تسمية « الحياة الجنسية العادية » بالسادية — الماسوشية sadico-masochiste وإذا كانت العملية الجنسية تهيئ لنا الخروج من هذه الدائرة فذلك لأن اللذة الجنسية التى يشعر بها المرء من ممارسة هذه العملية تقتل الشهوة الجنسية والميل إلى السادية فى نفس الوقت [١] . فالشهوة تقضى على نفسها بنفسها ، وتحمل فى طياتها عوامل موتها .

الكراهية

فإذا أخفقت هذه المحاولات جميعاً ، وأدركت الذات عجزها إزاء الغير لم يبق أمامها إلا أن تتمنى موته ، وأن تسعى إلى هذا الموت . وهذه هى الكراهية وفيها تنصرف الذات عن استخدام الغير كأداة ، لكى تمنحه الوجود فى ذاته en-soi وكى تتخلص هى من وجودها فى ذاته ، أى وجودها كموضوع بالنسبة للغير ، أو بعبارة أخرى تود أن تحيا فى عالم لا وجود للآخر فيه ، ويختفى فيه وجودها المعزول أى وجودها للغير . فالذات الكارهة بعد أن فشلت فى استخدام الغير ترمى إلى القضاء عليه وإعدامه كيما تشعر بحريتها المطلقة وجهاً لوجه أمامه . والكراهية هاهنا تبغى القضاء على وجود الغير عامة باعتباره تعالياً متعالًى ، فهى تعترف إذن بحرية الغير ولكن على أنها موضوع للقضاء عليه . وهى ليست كراهية لتلك الخصلة المعينة أو الرذيلة الخاصة ، وهذا ما يجعلها تختلف عن الازدراء ، كما أنها لاتظهر إثر ضُر قد لحق بالذات الكارهة . . كلا ، مطلقاً . وإنما تنشأ أحياناً حيثما كان يجب أن يكون الاعتراف بالجميل . وهى على كل حال شعور غامض بأن ثمة شيئاً يجب القضاء عليه لكى أتحرر . ولهذا كان

---

(١) الوجود والعدم ص ٤٧٦ .

الاعتراف بالجميل خطوة قصيرة إلى الكراهية إذ يشعر المرء فيه أن الآخر كان حراً تمام الحرية عندما أسدى ذلك الجميل .

والمرتبة الثانية للكراهية هي أن تصبح كراهية للآخرين جميعاً فى شخص واحد فحسب . وكأن ذلك الشخص يمثل ويرمز إلى الآخرين جميعاً . ومحاولتى للقضاء عليه هي محاولة للقضاء على الآخرين طراً .

والكراهية تسعى دائماً إلى أن تكون مكروهة ، لأن فى كراهيتها اعترافاً من الغير بحرية الذات الكارهة .

بيد أن الكراهية فاشلة أيضاً ، وهذا أمر واضح ، لأنها مهما فعلت فلن يختفى الآخرون جميعاً ، وإن هي فعلت فلن تمحو هذه الحقيقة وهى أنهم كانوا موجودين . فهى اعتراف بوجود الغير فى الماضى على الأقل . وهكذا يرتد عنى وجودى للغير إلى الماضى لكى يصبح شيئاً لا حيلة لى فيه . ولا سيطرة لى عليه . ولا رجاء فى إصلاحه مهما حاولت . وهذا الوجود — للغير الذى تجمد يظل ماثلا أمامى بقية أيامى « بعد أن حمل الغير مفتاح ذلك الوجود معه إلى القبر » . . . وموت الآخر هو فى الواقع موتى ، وانتصار الكراهية معناه سقوطها .

وبذلك نكر عائدين إلى حيث بدأنا دون أن نخرج من الدائرة المغلقة .

* * *

ويلخص سارتر هذا كله فى سطور رائعة الوضوح فيقول : « ولأن هذه الاتجاهات أصلية اخترناها لبيان طابع الدائرة الذى يطبع علاقتنا بالغير . . . وكما أن الحب يلقى سقوطه من نفسه ، وأن الشهوة تُبعث من موت الحب لكى تتلاشى بدورها ليأخذ الحب مكانها ، كذلك كل تصرفاتنا حيال الغير — كموضوع تحمل فى طياتها إشارة ضمنية مستترة إلى الغير — كذات ، وفى هذه الإشارة موت لتلك التصرفات ، ومن ذلك الموت لسلوكنا نحو الغير — كموضوع ينشأ اتجاه جديد للاستيلاء على الآخر — كذات . بيد أن هذا الاتجاه أيضاً

يكشف عن تناقضه فيختفى ليحل محله السلوك المقابل . وهكذا ننتقل دون تحديد من الآخر — كموضوع إلى الآخر — كذات بالتبادل دون أن يتوقف هذا السباق أبداً . وهذا السباق مع الانقلابات المفاجئة التى تطرأ على اتجاهه هى التى تكون علاقتنا بالغير . وفى أى اللحظات تأملنا أنفسنا ألفيناها مرتبطة بواحد من تلك الاتجاهات أو بذاك ، دون أن تستغنى بالواحد عن الآخر ، ومن الممكن أن نلبث طويلا أو قليلا فى أحدها تبعاً لضميرنا الملوث أو وفقاً لظروف تاريخنا الخاصة ولكننا لن نكتفى به وحده مطلقاً ، إذ أنه يشير دائماً فى غموض نحو الآخر . والواقع أننا لانستطيع أن نتخذ موقفاً خالياً من التناقض نحو الغير إلا إذا تبدى لنا كذات وموضوع فى آن واحد ، وكتعال متعال ومتعالى عليه ، وهذا من مبدئه محال »[1] .

ومن هذه النظرية عن الغير يستخلص سارتر بعض النتائج الأخلاقية ، فهو يعتقد أن المذاهب الأخلاقية التى تدعو إلى احترام حرية الغير (كنت وروسو) واهمة أشد الوهم ، وهذا الاحترام كلمة لا مدلول لها ، إذ أن أى موقف اتخذه حيال الغير هو فى نفس الوقت تعال على تعاليه ، ووضعه فى عالم من خلقى أنا . وحتى عدم الاكتراث التام ليس حلا للمشكلة لأن فى مجرد وجودى فى العالم مع الغير حداً لحريته ، والانتحار نفسه لا يفيد من هذا الموقف شيئاً . ويرى سارتر أيضاً أن هذا الموقف هو أصل الخطيئة ، فنحن نرتكب الخطيئة إزاء الغير ، ووجودنا وحده هو هذه الخطيئة مهما تكن علاقتنا بالغير .

---

(١) الوجود والعدم ص ٤٧٩ .

الفصل السادس

« نحن » و « الوجود مع »*

ليس الصراع هو المظهر الوحيد لعلاقتنا مع الغير؛ فثمة تجارب نشعر فيها أننا « مع » الغير ، وأننا نكوّن جماعة واحدة . فنقول « نحن فعلنا كذا . . » إلخ . وقد تكون « نحن » فى موقع الفاعل من الجملة ، فتعبر عندئذ عن مجموعة من الذوات المتعالية ليست الذوات المفردة فيها موضوعاً لشىء ، وإنما تدرك كل ذات منها الذوات الأخرى باعتبارها ذوات مثلها ، وهذا ما يشعر به المتفرجون الذين يشاهدون مسرحية واحدة فى حفلة واحدة ، أو الغوغاء الذين يجتمعون إثر حادثة فى الطريق .

فسارتر يعترف إذن بالتجربة التى وصفها هيدجر فى تحليله « للوجود — مع » Mitsein ، ولكنه ينكر أن تكون هذه التجربة الأساس الذى يقوم عليه شعورنا بالغير ، أو أن تكون تركيباً وجودياً للآنية ، أو أن تكون كائناً جديداً يبتلع ويشمل الأجزاء المكونة له وكأنه كل تركيبى tout synthétique كالشعور الجمعى عند الاجتماعيين . كل ما فى الأمر أننا نشعر بهذه التجربة شعوراً خاصاً فى ظروف خاصة . ولكنها تقوم على أساس الوجود للغير كما وصفناه . فالوجود للغير سابق — كما هو أساس للوجود — مع — الغير . وكما يمكن أن يكون ضمير المتكلم الجمع فاعلا ، يمكن أن يكون مفعولا به أيضاً . والفرق واضح بين « نحن ننظر إليهم » و « هم ينظرون إلينا . . . » كما يجب ألا نخلط هذه العبارة الأخيرة بتلك الجملة « هم ينظرون إلى . . . » فأنا فى هذه الحالة الأخيرة موضوع بالنسبة للغير ، وتعال متعالى عليه ، أما عبارة « هم ينظرون

---

* Le Nous et l'Etre-avec

إلينا » فتشير إلى تجربة أشعر فيها أنني مرتبط مع الآخرين في مجموعة من الذوات المتعالي عليها ونحن جميعاً مشتركون في وجودنا كموضوعات être - objets en commun . فهناك إذن شكلان مختلفـــان لتجربة « نحن » يقابلان « الوجود الناظر » و « الوجود المنظور » اللذين يكونان علاقة الذات الأساسية بالغير .

(أ) نحن — كموضوع Le "Nous" - objet

وهذه التجربة كما قلنا آنفاً تقوم على أساس الوجود للغير . وهنا يكشف الخجل المشترك — كما يكشف الخجل للذات عن وجودها كموضوع — لجماعة من الناس عن وجودهم كموضوع بالنسبة إلى ذات معينة . وهناك قصة تروى لنا كيف كاد بحارة إحدى البواخر يموتون حنقاً وخجلا عند ما زارتهم سيدة أنيقة على ظهر باخرتهم ، إذ اطلعت على بؤسهم وكدهم وقذارتهم .

والواقع أن علاقة الذات بذات أخرى لا تقوم منعزلة في العالم وإنما تنبسط خلفها علاقة الذات بغيرها ، وعلاقة الذات الأخرى بغيرها كذلك ، أو بعبارة أخرى تكون هذه العلاقة المتبادلة المزدوجة بين ذاتين موضوعاً لذات ثالثة tiers . وبدلا من أن أكون وحدى موضوعاً بالنسبة للآخر ، أصبحنا « نحن » موضوعاً له . فالذات الثالثة تتعالى على التعالى الذى يتعالى علىّ ، وبذلك تقضى على تأثيرها وتنزع عنها سلاحها . فإما أن أنضم أنا لهذا الثالث لكى أنظر إلى الآخر بوصفه موضوعاً ، وإما أن أنظر إلى الثالث نفسه فأتعالى على تعاليه الذى يتعالى على الآخر . وعندئذ تستحيل إمكانيات الثالث إلى إمكانيات ميتة ، ويصبح فى عالمى موضوعاً ، فلا يستطيع أن ينقذنى من الآخر الذى ينظر إلىّ . وهكذا نجد أنفسنا فى موقف معقد غير محدد إذ أكون موضوعاً بالنسبة إلى الآخر والآخر موضوعاً بالنسبة إلى الثالث الذى يصبح موضوعاً بالنسبة إلىّ [1] .

---

(١) الوجود والعدم ص ٤٨٧ .

فإذا نظر الثالث إلى الآخر الذى أنظر إليه ، ونظرت أنا إليهما معاً ، نزعت عن الآخر تأثير نظرته ، فكلاهما بالنسبة إلىّ موضوع Eux - objets . ولكن الآخر الذى ينظر إليه الثالث أصبح بالنسبة إلى شيئاً مبهماً لأنه لا يفلت منى بواسطة تعاليه الخاص، ولكن على أساس تعالى الثالث عليه ، وقد يبتعد عنى بمقدار تعالى الآخرين جميعاً عليه . فإذا نظرت إليهم جميعاً ، طرحت عليهم طابع الموضوعية ، وارتد الآخر إلىّ مجال تعالىّ الخاص . وقد يستمر هذا الحال إلى ما لا نهاية إذ قد ينظر إلىّ ثالث ورابع وخامس وسادس . . . إلخ فلا أستطيع أن أحصر المسألة .

وإذا نظر الثالث إلى الآخر الذى أنظر إليه أحسست أننى قد أصبحت موضوعاً فى عالم غير عالمى وأننى خارج نفسى ، ولكن الآخر الذى أنظر إليه (أو الذى ينظر إلىّ) يخضع لنفس الشعور بعد ظهور الثالث وفى الوقت نفسه الذى أشعر فيه أنا أيضاً . وهذا الشعور بالموضوعية ليس موازياً لشعورى بموضوعيّتى ، وإنما الموضوعيتان يخلعهما علينا الثالث بأن يتغير الموقف الذى نكون فيه نحن الاثنين . . فالموقف لا يختفى وإنما يفر خارج عالمى وعالم الآخر لكى يوجد فى عالم ثالث على صورة موضوعية ، وفى عالم ثالث يخضع لنظرة الغير وحكمه وتعاليه ، ولم تعد هناك أسبقية لعلاقة التبادل الموجودة بينى وبين الغير ما دامت إمكانياته وإمكانياتى قد لقيت حتفها على يد « الثالث » ؛ وبعبارة أخرى أشعر أننى فى موقف أشترك مع الآخر فى تكوينه بإزاء شخص ثالث. وأفضل مثل لذلك أن تشترك جماعة من الناس فى عمل واحد تحت مراقبة شخص ما أو عدة أشخاص . وهذا العمل الواحد أو موضوع العمل نفسه بعد أن يتم يشير إلى الجماعة التى صنعته كما يشير إلى « نحن » معينة . ويربط بينهما برباط وثيق وفقاً للغاية التى يسعون إليها ، وكأنهم وسائل لتحقيقها ، ولكن ينبغى ألا ننسى أن مجرد ظهور الثالث فى موقف من المواقف التى اتصل فيها بالغير كافٍ لظهور « نحن » . فثمة إذن عدد من المواقف اللانهائية التى

يمكن أن تتكون فيه « نحن » بظهور الثالث . فإذا كنت سائراً فى شارع خلف شخص آخر يسير فى نفس الطريق ولا صلة تربطنى به ، فيكفى أن يطل علينا شخص ثالث من النافذة لكى أكون أنا وذلك الرجل المجهول « نحن » . وهكذا يمكن أن أدرك نفسى فى حضور أو فى غياب الثالث كذاتية خالصة أو كجزء من « نحن » معينة .

وإذا انقسم المجتمع اقتصادياً أو سياسياً إلى عدة طبقات ، وكانت هناك طبقة تضطهد طبقة أخرى وتحكمها تكونت لدنيا أشكال متعددة من « نحن » ، فالطبقة المُضْطهَدَة بالنسبة للطبقة المضطهِدة عبارة عن هذا «الثالث» الذى أشرنا إليه منذ قليل ، والذى يتعالى عليها باستمرار عن طريق حريته . و « السيد الإقطاعى » أو «البورجوازى» أو « الرأسمالى » ليسوا قوى حاكمة فحسب ، ولكنهم يكونون « الثالث » بالنسبة إلى الطبقات التى يحكمونها ، وكأنهم ينظرون إليهم من الخارج ، أو كأن تلك الطبقات توجد بالنسبة إليهم فحسب ، ووجود هذا الثالث هو الذى يجعلنى أشعر — ويجعل الآخرين يشعرون كذلك — أننا نشترك فى حالة واحدة ، وأن إمكانياتنا الميتة متعادلة تقريباً بالنسبة لتلك الطبقة الحاكمة . فأنا « عامل» بين غيرى من العمال ، وجزء من هذه الـ « نحن » أو من « الطبقة » التى ينظر إليها الثالث من الخارج مستقلا عنها . وبغير هذا الثالث

ومهما يكن من بؤس الحياة التى أحياها أشعر دائماً بحريتى وتعالىّ . فإذا ظهر الثالث شعرنا بهزيمة هذا التعالى وزوال تلك الحرية . وهذه الحقيقة تثبت لنا أن نحن — كموضوع nous-sujet تالية على الوجود للغير وقائمة على أساسه ، وإن تكن أكثر منه تعقيداً ، وأن الذات تستطيع دائماً أن تنظر بدورها إلى هذا « الثالث» فيختفى الشعور « بنحن » فى الحال ، وتسترد الأنا ذاتيتها من جديد بنوع من التحدى للطبقة المضطهدة[1] . ومن الممكن أيضاً أن تتمرد الطبقة المحكومة على الطبقة الحاكمة فتنعكس الآية وتتحول نحن — موضوع إلى نحن — ذات nous-objtc

---

(١) الوجود والعدم ص ٤٩٣ .

ومن الممكن أن تتسع « نحن » لتشمل الإنسانية جمعاء، وتكون « الإنسانية » l'humanité موضوعاً ها هنا لله . ويكون الله فى هذه الحالة الحد الأخير للغيرية أى للتصور الذى لا يمكن أن يدخل فى أى جماعة من الجماعات الإنسانية ، والذى لا يمكن أن ينظر إليه ثالث آخر ، وهو تصور مثالى لا يمكن بلوغه . . . وبذلك تظل فكرة « الإنسانية » فكرة خاوية .

(ب) نحن — كذات Le Nous - Sujet

والعالم هو الذى يعلن لنا عن وجودنا على صورة « نحن — كذات » وخاصة الأشياء المصنوعة أو الصناعية . فهذه الأشياء التى يصنعها العامل من أجل الغير لا من أجل نفسه أو من أجل غاياته الخاصة تشير إلى « المستهلك » أو إلى الناس "le on" بوصفهم مستهلكين . والمستهلكون هم التعالى بالنسبة للعامل، والشىء المصنوع الذى أستخدمه يشير إلى تعالى الخاص، وإلى الطريقة التى يجب أن أستخدمه بها ، وكذلك يشير إلى التعالى الذى يستخدمه أيًّا كان ذلك التعالى . وعند ما أستخدمه أشعر أننى من « الناس » الذين صُنع من أجلهم ذلك الشىء . أو بعبارة أخرى أشعر أنه من الممكن استبدال شخص آخر بى لكى يفعل ما أفعل . وفى هذه الحالة نفقد فرديتنا لأن ما نفعله يستطيع أن يفعله أى شخص آخر؛ وتصبح الأعمال التى نقوم بها هى نفس الأعمال التى يقوم بها غيرنا فى نفس الوقت، فالتعالى ها هنا متشابه أو مشترك . ولا أشعر فيه إلا أننى تخصيص عابر فى تيار البشرية المتدفق .

ولكن يجب أن نعلم أن هذه التجربة نفسية وليست وجودية ، لأنها لا توحِّد توحيداً حقيقيًّا بين الذوات التى تشترك فيها ، وهى أشبه بذلك الإيقاع الذى يسير الجنود على خطاه ، أو يعمل على نغماته العمال . والحق أننى أشترك فى ذلك الإيقاع بمحض اختيارى ، فأنا الذى أكونه ، ولكنه يختفى ضمن ذلك

الإيقاع العام الذى يكونه الباقون ولا يستمد معناه إلا منه ، وأشعر عندئذ أنه يحيط بى ويحملنى فى تياره دون أن يكون موضوعاً لتأملى أو تعالىّ نحو إمكانياتى الخاصة ، وإنما ترانى أسكب هدفى فى هدف الجماعة ، فلا تتميز غايتى عن غايتها ، فهو إيقاعى طالما كان إيقاعهم وبالعكس . وبالاختصار يكون هذا الإيقاع : إيقاعنا notre rythme . فالمسألة كلها شعور نفسى تخضع له الذات — ولا شىء أكثر من ذلك — فى وجودها مع الغير ، وتظل من الوجهة الذاتية الخالصة منفصلة عن الغير دون أن تخرج عن ذاتها أو يخرج الغير عن ذاته .

وتجربة « نحن — كذات » تجربة خاصة عابرة إذ تختفى باختفاء الظروف التى خلقتها . والواقع أن هذه الظروف متعددة : فمنها الأدوات والآلات الصناعية والمخترعات بأنواعها . . . إلخ ، فأنا بالنسبة إليها جميعاً تعالٍ متجانس transcendance indifférenciée ؛ ومنها الصلات المهنية والفنية القائمة بينى وبين الغير ، فهى تشير إلىّ باعتبارى أى شخص . فأنا بالنسبة للبقال مثلا مجرد « زبون » ، وبالنسبة للكمسارى فى الترام « راكب » فحسب . . . إلخ . والحوادث التى تحدث فى الشارع والتى أشاهدها أو التى قد أشاهدها تشير إلىّ على أننى شاهد مجهول أيًّا كان anonyme والمعارض التى أزورها ، والمسارح والعربات . . . إلخ كلها تشير إلىّ مثل هذه الإشارة .

فتجربة « نحن — كذات » لا يمكن أن تكون أولية لأنها تتضمن أولا الاعتراف بالغير فى تجربة سابقة . والأدوات المصنوعة التى أستعملها والتى تشير إلىّ بحسبانى تعالياً متجانساً إنما تشـــير إلى الغير الذى صنعها والذى ينظر إلىّ هذه النظرة ، ويضع أمامى خط السير وطريقة الاستعمال ، فمنها أستشف الغير الذى يتحدث إلىّ ويخاطبنى مباشرة ؛ وبعبارة أخرى « تسلل بينى وبين الغير تعالٍ إنسانى يهدى تعالىّ بعد أن طبع الشىء بطابع إنسانى » . فثمة محاورة بينى وبين الغير عن طريق ذلك الشىء . ومن لم يتصل بالغير لم

يستطع أن يميز الشيء المصنوع من غير المصنوع . وهذا ما لم ينتبه إليه هيدجر فى تحليله « للوجود — مع » Mistein [١]، فجعل هذا الوجود مفتاحاً لوجود الغير . فى حين أن الأمر على العكس من ذلك . فأنا موجود — مع . . . مع من ؟ « فالوجود — مع » مستحيل دون معرفة سابقة بالغير . وفضلا عن ذلك إذا اعترفنا بأولية « الوجود — مع » لم نستطع أن نفسر كيف يمكن الانتقال من تلك التجربة للتعالى المتشابه إلى الوجود الفردى . فلو لم يكن الغير قد أعطى فى تجربة سابقة، لم نجد لدينا بعد أن تمر بنا تجربة الـ « نحن » ثم تنتهى غير موضوعات وأدوات فى العالم تلوح أمام تعالىّ . والواقع أن هذه التجربة لا تنطوى على أية قيمة ميتافيزيقية ، وإنما ترتبط ارتباطاً أساسياً بالأشكال المختلفة لوجودنا — للغير ، وليست غير إثراء تجريبى لبعض تلك الأشكال ، ومن ثم فهى من أكثر التجارب عبوراً وعدم استقرار ، وهى « مسكن » وقتى لذلك الصراع الناشب بيننا وبين الغير دون أن تكون حلا نهائياً له . ونحن نأمل فى « إنسانية » يختفى فيها الصراع وتتحد فيها الذوات ، ولكن هذه الكلمة ليست أكثر من وهم ومثل أعلى ننسجه من بعض التجارب النفسية الجزئية العابرة ، ويتضمن الاعتراف بالصراع بين تعالى الذوات كحالة أصيلة للوجود — للغير .

فالصلة الأصيلة إذن بين الذوات هى الصراع ، وليست « الوجود — مع »[٢] .

---

(١) الوجود والعدم ص ٤٩٩ .

(٢) الوجود والعدم ص ٥٠٢ .

الفصل السابع

نقد وخاتمة

لا يخالجنا شك فى أن سارتر يصدر فيما يقول عن تجربة — وهذا أمر نقدره كل التقدير — وفى أنه قد عرض هذه التجربة عرضاً وافياً أميناً كأحسن ما يكون العرض، وحللها تحليلا دقيقاً فاحصاً كأعمق ما يكون التحليل . ولكننا لا نستطيع أن نقول: إن هذه التجربة قد استنفدت كل إمكانية لتجربة أخرى . فما كان يجمل بسارتر أن يقف عندها دون أن يتجاوزها ، وأن تخدعه طرافتها فيظن أنها التجربة الأخيرة التى تهب للوجود قيمته . . . أو بالأحرى خلوه من كل قيمة . ومن يدرى لعله أن يعود إليها مرة أخرى ليضيف إليها جديداً قد يكسبها شيئاً من البهجة ، ويضفى عليها ألواناً تخفى تلك القتامة اليائسة التى تبدو عليها فى مراحلها الأولى[1] .

والواقع أن التجربة السارترية تجربة مبتورة تنقصها الحياة ، وكأنها تتمخض عن طفل ميت؛ وهى أشبه بالآلة الضخمة الهائلة التى انقطع عنها التيار الكهربائى أو فقدت جزءاً حيوياً من أجزائها فهى عاطلة ما لم يركب فيها هذا الجزء المفقود . فلا يملك لسارتر نقداً من لم يتعال على تجربته ويتخطى حدودها إلى آفاق أعلى وأسمى .

ونستطيع أن نلمس هذا النقص الذى تعانيه فلسفة سارتر واضحاً كل الوضوح فى نظريته عن الغير . ونحن نتفق معه فى الجزء النقدى من هذه النظرية وخاصة دحضه للمذاهب الانعزالية وتفنيده لها . ولكننا لا نتفق معه فى تحليله

---

(١) نحن نرى فى كتيب سارتر « الوجودية نزعة إنسانية » بوادر لهذا التحول وبشائر نحو اتجاه جديد أكثر تعالياً وأعمق معنى ، وأشد إيغالا فى الوجود .

للنظرة ، هذا التحليل الذى يفضى به تقريباً إلى النتائج الفاشلة التى يذهب إليها فى علاقاتنا بالغير . فلنبدأ إذن بنقد فكرة « النظرة » عند سارتر لنستخلص بعض النتائج الهامة التى تقودنا إلى وضع نظرية أخرى عن الغير فى مقابل نظريته .

يعتقد سارتر أن النظرة هى التى تكشف لنا عن الغير بوصفه موضوعاً مرة وذاتاً مرة أخرى، وتكشف لنا عن أنفسنا بوصفنا موضوعاً مرة وذاتاً مرة أخرى . فالأمر كله فى النظرة لا يخرج عن تبادل الذاتية والموضوعية بيننا وبين الغير . فإذا نظرت إلى الغير استحال إلى موضوع وكنت أنا فى هذه الحالة الناظرة ذاتاً . وإذا نظر إلىّ الغير كنت فى هذه الحالة المنظورة موضوعاً ، وكان الغير ذاتاً ناظرة . فهل النظرة هى هذا فحسب ، أعنى مجرد وظيفة لتحديد موضوعية الغير بالنسبة إلىّ ، أو موضوعيتى بالنسبة للغير ؟

نحن نعلم أن « للنظرة » وظيفة نافعة هى تثبيت الأشياء والموجودات وتحديدها، وهى من هذه الناحية حقًّا تضفى طابع الموضوعية على كل ما يقع تحت سلطانها . ولكننا نعلم أيضاً أن الذات لا يمكن أن تكون هى وظائفها الفسيولوجية والبيولوجية فحسب ، فإنها شىء أكثر من ذلك . ويؤكد هذا جبرييل مارسل فيقول « . . . وهناك أيضاً تلك البلبلة الخرساء التى لا تطاق والتى يعانيها من يحيا حياته وكأنه يخلط بين ذاته ووظائفه . وهذه البلبلة كافية لأن تشير إلى وجود خطأ ما . . . »(1) وكذلك العين ليست وظيفتها النظر وحده ، وإنما التعبير أيضاً عن طريق النظرة . فالنظرة إذن وسيلة للتعبير والإفصاح عما يختلج فى النفس . وليس ذلك بالاكتشاف الجديد ، وإنما أمر نلاحظه ويلاحظه غيرنا فى كل لحظة من حياتنا اليومية . فالنظرة هى النافذة

---

(١) Position et approches concrètes du mystère ontologique (en appendice du Monde Cassé) p. 259 Desclée de Browuer.

المفتوحة التى نشرف منها على وجود الغير والطريق المباشر الذى يقودنا إلى أعماق أعماق نفسه ، والوسيلة غير — الموضوعية التى يخاطب بها وجودنا ونخاطبه .

ولست أدرى كيف أغفل سارتر هذه الصفة الأساسية فى النظرة ، ومضى فى تحليله على أساس أن نظرة الغير تسلبنى العالم الذى أعيش فيه ، وتعزلنى عنه وتملكنى وتستعبدنى ، فإذا رددت هذه النظرة بمثلها جردت الغير من سلاحه لأملكه بدورى وأستعبده . . . فكأن الأمر يجرى بين لصين يتنازعان غنيمة سلباها ، لا موجودين يتبادلان فيما بينهما فيض وجودهما وثرائه .

نستطيع أن نقول إذن : إن سارتر يصف فى تحليله للنظرة الوجود الملوث أو الزائف inauthentique لا الوجود الأصيل authentique ، وهذا ما أفضى به فى نهاية تحليله إلى مهاوى الفشل والسقوط l'échec ، وقاده إلى ذلك العقم الوجودى الذى يلقاه حيثما ذهب . وإلى تلك القتامة التى تطالعه أينما حل ومن كل سبيل . وعلى الرغم من ادعائه أنه يتجنب كل وصف خارجى فيما يتعلق بالمشاكل الإنسانية ، نراه يصف النظرة فى تحليله وصفاً خارجياً بحتاً ، فلا ينتبه إلى ما فيها من « باطنية » interiorité ، وهذا أبسط ما يستطيع المرء أن يدركه فى تحليل يتعرض للنظرة .

ويذكرنا تحليل سارتر بالعالم الذى يعيش فيه « المجنون بالاضطهاد » paranoïaque ؛ فمثل هذا الإنسان الذى يقتصر وجوده على أقل جزء من الوجود أى يمتاز وجوده بالفقر ، يعتقد أن كل من يشاركه الوجود يسلبه وجوده هذا الضئيل النحيل . فهو مهدد فى كل لحظة بأن يسطو الغير على عالمه ويستولى عليه ، والأشياء التى تحيط به وتطارده وتتعقبه . فقد أحال إذن سارتر الوجود المنظور إلى « وجود مُطارد مُتَعقَّب » لا راحة فيه ولا اطمئنان ، وكأنه جسم العليل الذى يؤلمه أخف الاحتكاك ، ويخزه أهون اللمس[1] .

---

(١) « الأشياء . . يجب ألا تلمس . . ولكنها تلمسنى ، وهذا شىء لا يحتمل ، إننى أخشى الاتصال بها وكأنها حيوانات حية » .(La Nausée, p. 25) .

فإنسان سارتر إنسان مريض ، وعلى الرغم من هذا يحرص على وجوده حرص البخيل ، وهو مُعْدِم ولكنه يخشى أن يسلبه الناس كنوزه ، وهو منكمش على نفسه لا يستطيع لآخرين اتصالا (١).

ونحن نعتقد أن المشكلة الرئيسية فى كل فلسفة وجودية هى مشكلة الاتصال communication بالغير . والاتصال لا يتم إلا بين موجودين « خلق كل منهما للآخر » zueinandersein — كما يقول يسبرز (٢) — ولا يزال كل منهما يخلق الآخر. وإذا كانت الحرية تقتضى من الذات أن « تكون نفسها » فإنها لن تستطيع ذلك بغير اللجوء إلى الآخر . فالحرية تنطوى إذن على الشعور بحضور الغير كيما تحقق نفسها .

الاتصال بالآخر إذن خلق متبادل création réciproque ، والخلق يستلزم الصراع ، فهذا الصراع إذن عاشق lutte amoureuse على حد تعبير يسبرز. وفيه ترتبط الذات بذات غيرها لتؤكد كل منهما الأخرى .

بيد أننى لا أستطيع الاتصال بالآخر إلا إذا كنت نفسى ، وكان الآخر نفسه كذلك ، أعنى إذا تبع كل منا حريته وشعر بها إلى أقصى درجة ، فيكون الاتصال بيننا حراً لا إرغام فيه ، ويكون النداء أو الدعاء قوياً لا مرد له . فالاتصال يقتضى الانفصال ، وتمهد له الوحدة . إذ كيف يمكن أن يكون الإنسان نفسه إذا لم يقف فى مواجهة الآخر ويشعر باختلافه عنه ؟ فكل حرية متوحدة لأن لها رسالة فريدة لم يقم بها إنسان من قبلها . وما من أحد يستطيع أن يتخذ مكانى ليفعل ما أفعله . فحريتى نفسها تجعلنى فى عزلة تحيط بها الأسوار من كل جانب بحيث لا أستطيع الوصول إلى الآخر ولا يستطيع الآخر الوصول إلىّ ؛

(١) سارتر يشبه ها هنا نيتشه وكيركجورد ، فكلاهما كان معنيا بالتعبير عن نفسه ، وكلاهما كان متوحداً ، الأول : فى « عزلته الملحدة » والثانى فى « عزلته الدينية » .

(٢) M. Dufremme et P. Ricœur : Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (edit. du Seuil, p. 153)

ولكنها هى نفسها التى تنتزعنى من هذه العزلة لكى أشرف على آفاق أسمى وأرحب ، فيوجد الاتصال بين ذاتين منعزلتين لا يوجد بينهما شيء .

فطبيعة الاتصال إذن ديالكتيكية بمعنى أنها تحيل إلى نقيضها وهو الانفصال ، وهذا لأنها تقوم على الحرية ، والحرية متناقضة إذ تستغنى عن الآخر وتعتمد عليه فى نفس الوقت .

وللاتصال طابع السر أو المعجزة لأننا نعجز عن تفسيره ، ويقف العقل الموضوعى أمامه خاشعاً مكتوف اليدين . ولكن لا يتبادر إلى الذهن أننا ننزع بهذا إلى نوع من التعالى الذى ينزع إليه يسبرز مثلا[1] ، وإنما تعالينا يبقى فى الأرض لا يبرحه ، أو هو المشروع الواحد الذى يشترك فيه موجودان مختلفان كل الاختلاف لكى يصبحا فى النهاية شيئاً واحداً .

والاتصال يجب أن يتم فى تحفظ تام وبلا أى تحفظ ، فلا أتخلى عن شيء من إمكانياتى ولا أتنزل لحظة واحدة عن حريتى . « فأنا الصداق الذى أحمله إلى الآخر » . وفى نفس الوقت يجب أن أكون مستسلماً للآخر كل الاستسلام عارياً عن كل قناع ، مجرداً عن كل حذر أو حرص ، وأن أقهر فى نفسى كل خوف أو خجل من العرى الروحى ، وإلا اختنق الاتصال فى جو من الاستسرار والغموض . يجب أن يبرح الخفاء بينى وبين الآخر ، وهذا هو الحب .

فالحب إذن هو الشرط الأساسى للاتصال . وإذا لم يكن حب لم يوجد غير نوع من الاتصال اليومى المبتذل . وليس من شك أن اختفاء الحب من فلسفة سارتر هو الذى جعله يقول : لا اتصال بيننا وبين الغير ، وإنما صراع دائم .

---

(١) نفس المرجع ص ١٦٤ . « أنا وأنت منفصلان فى الوجود التجريبى ولكننا شيء واحد فى التعالى » ويقول يسبرز أيضاً « إنه لا يمكن المقارنة بين موجودين إلا بالنسبة للألوهية » (ص ١٦٥).

والحب يحيل ذلك الصراع إلى « صراع عاشق » يختلف كل الاختلاف عن الصراع الذى يتصوره لسارتر وهيدجر . فهو صراع مملوء بالأمل ، قائم على الرجاء ، وهو صيرورة دائمة، وحركة مستمرة تتعالى فيهما الذات وتتجاوز وجودها الحاضر بلا انقطاع . ولكى يتصل الحب ويبقى ينبغى ألا يصل إلى هدفه وإلا كان فى ذلك موته ، إذ لا يستطيع الحب أن يحيا بغير هذا التعالى المتصل فهو ابن الفقر والثراء كما يقول أفلاطون[١] .

وليس الحب ورداً كله ، وإنما يصطدم فى كل لحظة بأنانيتى وحبى للتفوق وبخلى بنفسى وغيرتى عليها . . . إلخ ، فتتحطم معاهدة المساواة التى عقدتها بينى وبين الآخر والتى يقوم عليها الاتصال بحيث لا يعود هناك أمل فى الصلح ، فتكون « القطيعة » . بيد أنى أظل فى وحدتى مخلصاً للوجود الذى انفصلت عنه ، أو للاتصال نفسه على الأقل ، فأعثر من جديد على التعالى الذى تستطيع إرادة الاتصال به ، وأجد معنى لإخفاقى . . . فأتجاوزه دون أن أغلق على نفسى أبوابها ، وأسدل على ذاتى أستارها . وفى الحب أستطيع أن أكتشف نفسى بمساعدة الغير ، وأن يكتشف الغير نفسه بمعونتى .

فالمشكلة فى الاتصال ترجع إلى الذات التى تود الاتصال ومدى استعدادها وسخائها وثرائها الروحى . وهذا ما يسميه جبرييل مارسل **disponibilité** فى مقابل **indisponibilité** ، وتعنى هذه اللفظة الأخيرة نوعاً من الانطواء على النفس ، والاهتمام بالذات وحدها والامتناع على الآخرين[٢] . أو هى بعبارة أخرى عبودية الذات لنفسها ، واستحالتها إلى نوع من الوجود الصفيق الذى لا نستشف منه شيئاً كالوجود فى ذاته (ذلك الوجود العقيم الذى نجده عند سارتر) فإذا كانت الذات هكذا بالنسبة إلى نفسها أسقطت هذه النظرة على

---

(١) راجع الزمان الوجودى الطبعة الثانية ص ١٦٥ .

(٢) G. Marcel : Etre et Avoir, Ed. Montaigne, p. 13, 14-105

الآخر وعاملته نفس هذه المعاملة ، وخشيت منه على ممتلكاتها . ويختلف الأمر بالنسبة للذات التى تمتاز بالسخاء فإنها لا تخشى الاتصال بالآخرين ، ولا تتشبث بما تملكه ، وإنما تبذله للغير عن طيب خاطر وتتقبل هى منه ما يمنحه إياها فى شىء من الإعجاب والوفاء[1] ، وهما شيئان لا وجود لهما فى فلسفة سارتر ؛ كما أنها تتأثر بأحكام الغير لكى تحكم على نفسها حكماً صائباً لا يشوبه الغرور .

وهذا الأمر نلمسه فى الجماعات كما نلمسه فى الأفراد ، فالإلحاد يصلح من الدين ، والمعارضة من الحكومة ، والطلبة من أستاذهم . . . وهكذا . ولعل أقرب طريق إلى نفسى هو أبعد طريق إليها ، أعنى الطريق الذى يمر بالآخر . فالآخر يكوّن وجودى الروحى ويشاركنى فى تطريى الذاتى إلى أبعد حد بحيث أستطيع أن أقول : إن ذاتى تنبع من قلب الآخر . أو بعبارة أخرى : الوجود هو الآخر .

(١) G. Marcel : Homo Viator, chap. Fidelité et Obéissance

فهرس

الغير فى فلسفة سارتر

يعرض علينا هذا الكتاب نظرية الغير عند سارتر داخل الإطار العام لفلسفته الوجودية ، و بالرجوع إلى التجربة الشخصية كما عاناها الفيلسوف الفرنسى المعاصر وشرحها فى رواياته ومسرحياته . و يحاول المؤلف أن يُقدِّم بين يدى الكتاب بتاريخ موجز لمشكلة الغير فى الفلسفة الغربية من سقراط حتى سارتر ، ويتناول نقد سارتر لفلسفة الغير عند كلٍّ من هيجل وهوسرل وهيدجر ، ثم يتصدى المؤلف لتفاصيل نظرية سارتر فى حديثه عن النظرة والجسم والعلاقات العينية بالآخرين .

ويبيِّن المؤلف ضرورة تجاوز نظرية سارتر فى الغير إلى نظرية أخرى قائمة على تجربة ذاتية تجول فى نطاق الوجود الأصيل فى مقابل نظرية سارتر التى تقتصر على تحليل العلاقة بالغير فى نطاق الوجود الزائف .

مكتبة الدراسات الفلسفية

● صدر منها :

١ — تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط	٢ — تاريخ الفلسفة الحديثة
٣ — العقل والوجود	٤ — الطبيعة وما بعد الطبيعة
٥ — أصول الرياضيات (٤ أجزاء)	٦ — القرآن والفلسفة
٧ — نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (جزءان)	٨ — مناهج البحث عند مفكرى الإسلام
٩ — بين الدين والفلسفة عند ابن رشد	١٠ — المذهب فى فلسفة برجسون
١١ — الإدراك الحسى عند ابن سينا	١٢ — المنطق
١٣ — مراحل الفكر الأخلاقى	١٤ — تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية
١٥ — سورين كيركجورد : أبو الوجودية	١٦ — من الكائن إلى الشخص
١٧ — بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية	١٨ — الفرد فى فلسفة شوبنهور
١٩ — ألبير كامى ، محاولة لدراسة فكره الفلسفى	٢٠ — الحقيقة عند الغزالى

ص
٢٥